تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني

الكتاب الخامس

شيخ أهل السنة والجماعة

الإمام أبو الحسن الأشعري

فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي

علاء الحضري

الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

دار الفكر العربي

تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى
الكتاب الخامس

شيخ أهل السنة والجماعة

الإمام أبو الحسن الأشعري

فحص نقدى لعلم الكلام الإسلامى

الدكتور
محمد إبراهيم الفيومى

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربى
٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٧٥٢٩٨٤ - فاكس: ٢٧٥٢٧٣٥
www.darelfikrelarabi.com
INFO@darelfikrelarabi.com

٢٤٥,٨	محمد إبراهيم الفيومى.
م ح ش ى	شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعرى: فحص نقدى لعلم الكلام الإسلامى/ محمد إبراهيم الفيومى. ـ القاهرة: دار الفكر العربى، ٢٠٠٣.
	٥٣٥ ص؛ ٢٤ سم. ـ ([سلسلة] تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى؛ الكتاب الخامس)
	يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
	تدمك: ٩ - ١٤٠٣ - ١٠ - ٩٧٧.
	١ ـ علم الكلام. ٢ ـ الفرق الإسلامية. ٣ ـ الحركات الفكرية عند المسلمين. ٤ ـ أبو الحسن الأشعرى، ٢٦٠هـ - ٣٢٤ هـ. أ ـ العنوان. ب ـ السلسلة.

تم تنفيذ وطباعة الكتاب: بمطبعة البردى بالعاشر من رمضان

جمع الكمبيوتر: البردى

المراجعة اللغوية: مصطفى عمران

رقم الإيداع: ١٣٤٥٧/ ٢٠٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بعد أن سقطت مركزية المعتزلة سياسيا على يدى المتوكل، وعقديا على يدى الإمام أحمد بن حنبل، ظهر رواد إصلاح وتجديد ثلاثة:

* الإمام الطحاوى.
* الإمام الأشعرى.
* الإمام الماتريدى.

ينتسب إمامان منهم إلى مدرسة أبى حنيفة الكلامية والفقهية هما:

* الإمام أبو جعفر الطحاوى.
* والإمام الماتريدى.
* أما أبو الحسن الأشعرى فهو شافعى.

وهم جميعا كانوا فى عصر واحد إبان سقوط سطوة المعتزلة، حملوا راية أهل السنة والجماعة، كما وحد بينهم استهداف المعتزلة. كذلك ربط بينهم المنهج الأصولى الذى تقررت عليه أدلة الفقه الأكبر للإمامين أبى حنيفة والشافعى؛ الكتاب والسنة ثم العقل.

وهم جميعا رواد إصلاح القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى).

والقرن الثالث الهجرى ينعته المؤرخون بأنه ربيع الفكر الإسلامى، والربيع فى أعصر الحضارة هو عصرها الذهبى فهو قرن القوة والشباب وصياغة الفكر، ويتجلى هذا الشباب فى ميادين الحياة، فى إحساس الأمة بنفسها، وارتباط أجيالها بعضها ببعض، وإحساس غامر بكيان أمة الإسلام.

والدولة الإسلامية كان ينبغى أن تظل فى ربيع عمرها..

ولكن ضعف البنيان السياسى لدولة الإسلام وهشاشة تكوينه، نتيجة لقيامه على غير قواعد الإسلام وخروجه عن منهجه، جعلها من الناحية السياسية، تدخل فى دور الشيخوخة خلال النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى. أما من الناحية الحضارية فإن

التدهـور والدخول فى مـرحلة الترف المفـسد وذلك بعـدما كانـت أمة الإسلام مـرتبطة بالعقيدة والقـرآن والسنة؛ مما حفظ لها إطارها ومكّن لها من مقـاومة الآثار المفسدة التى دخلت على البناء السياسى الفاسد؛ وهى الاستبداد والظلم والعدوان على كرامة الإنسان ومحاربته الفكر الحر الذى ينبغى أن يكون أساس حضارة الإسلام.

وكان من الممكن أن تظل الدولة الإسلامية فى منعتها وازدهارها إلى القرن التاسع الهجـرى ويتأخر مغـيبهـا أربعة قرون أو خمـسة على الأقل، لو أن حركـات الإصلاح والتجديد رصدت عوامل الضعف التى زحفت إلى جسم الدولة وهو لم يزل فى صحوته وحضارته، وقام هؤلاء الثلاثة (رواد الإصلاح والتجديد كما ذكرنا) بطرح مشاكل الدولة والمجتمع؛ من قضية الحكم والحرية وحـقوق الإنسان. . وقاموا بتقديم الحلول، ولكنهم لم يفعلوا، وذلك مما يؤخذ على مفكرى الإسلام.

* أنهم لم يحلوا مشكلة الحكم فى الإسلام كما سار عليها أبو بكر وعمر وعثمان وعلى متفقا مع الإطار القرآنى وما جرى عليه رسول الله ﷺ فى قيادة الأمة من الشورى الكاملة. والمسـاواة التامـة بين المسلمين فـأضاعـوا معـها حق الأمـة ومفاهيـم الشورى والمبايعة. . .

فحينما جاء معاوية: وأحل السيف محـل الشورى، أصبحت الخلافة ملكا استقر مبدأ توارث الملك بدل البيعة ونحيت الأمة عن مـباشرة سلطاتها فى الحكم والتوجيه ثم نوقشت قضية تعدد الخلفاء فى عصر واحد وزمن واحد. . .؟

وعلينا أمة الإسـلام أن نتأمل الحـصاد المر الذى بأيدينا، وننظر مـأساة تاريخنا. . ونتساءل من أين أتانا هذا البلاء كله. .؟ إنه فى نظرى:

* احتفاء العلماء بالجلوس فى البلاط السلطانى ومسامـرة الخليفة فألهتهم رغبتهم المقيـتة عن إخلاصـهم فى طرح قضايا تَهـمُّ الناس والمجتمع كـحقوق الناس وحـريتهم وقيمـتهم الوطنية. ولا نظن أن من ربط نفـسه بالسلطان يستطيع أن يطرح هذه القـضايا للمناقشة وإلا دفع حياته ثمنا للإجابة المفيدة عليها. ولو فعلوا ذلك لبرز دورهم الحقيقى فى حياة أمة الإسلام لأن الشهداء دائما هم الذين يبنون صرح الحضارة.

* أدى مناقشـة قضاياهم فى البلاط السلطـانى إلى ترفعهم على الناس فابتـعدوا عنهم، فلم يجد الناس من يعلمهم قيمهم الوطنية وينير لهم الطريق، والأولى بالعَالِم أن يسعـى بعلمه بين الناس ليـعلمهم حل مـشاكلهم لكـنهم حصروا أنـفسهم فـى البلاط

السلطانى محظيين بمجالس السلطان فباعدوا الناس واحتقروهم واشتغلوا بمسائل فكرية لاتعنى أحدا غيرهم والسلطان، فغلبهم حب الظهور على الإخلاص للفكر. حتى كتب الإمام الغزالى كتابه: «إلجام العوام عن علم الكلام» وما ذلك إلا تعبيرا عن حب التعالى على الناس، ونظرتهم إلى العمال والزراع وبقية أهل الحرف والأسواق على أنهم رعاع جهلة لا ينبغى أن يكون لهم أى نصيب من عقل أو فكر؛ لأنهم فى نظرهم أشبه بالأنعام.

* وكما أبغض علماء الكلام العوام أبغضوا الفقهاء واتهموهم بالتقليدية والجمود والتسليم المطلق دون إعمال فكر، ولكن الفقهاء كانوا على أى حال أكثر فائدة للأمة، فقد عاشوا بين الناس ونصحوهم وخدموهم ونفعوهم وطبقوا فى معاملاتهم أحكام الشريعة. وتلك خدمة جليلة لا ينازع فيها إنسان، وكانوا أحكم نظرا وأتقن لقضاياهم وكانوا فى الغالب يتورعون عن منصب القضاء.

وكان انحسارهم عن المجتمع وقضاياه وانحصارهم داخل قضايا عقدية بحتة لم يألفها الفكر الإسلامى إنما دفعوا إليها دفعا، أثرا ثقافيا من المجتمعات التى دخلت الإسلام، قد أوقعت الفرق الإسلامية فى صراع لم يعرف التسامح سبيلا إليهم مما دفعهم إلى الانتصار للسياسة لتظل له السيطرة على ما دونه من الفرق الإسلامية.

وكان إغراقهم فى المشاكل الكلامية له جانبه السلبى على تعدد الفرق وبعثرة وحدة الأمة الإسلامية، وطبعت ميول الفرق المتباينة على وحدة الخلافة فمزقتها إلى ملوك وطوائف فى وقت سعى أولو الإصلاح الثلاثة إلى ربط الأمة بأصولها الأولى: ذلك النبع الصافى.

وإلى الله أولا والأمة إخلاص مسعانا

د. محمد إبراهيم الفيومى

تمهيد

الجو السياسى والفكرى والعقدى فى الدولة العباسية

أولا: الجو الفكرى فى الدولة العباسية

١ - الخليفة المأمون:

حقق المأمون، الملقبُ لدى الباحثين الغربيين بأغسطسِ العرب، ما يفوق الآمال التى أُنيطت به. والمأمونُ - وإن كان دون هارونَ سُنُوّا - يزيد عنه علما وسَموا ودهاء، وما مصدر الخطأ السياسى الوحيد الذى كان يلام عليه المأمون إلا الشكران والإحسان، فهو قد جعل ولاية خُراسان فى آل طاهر بن الحسين مكافأة له على ما أسداه إليه من خِدَم، فكان هذا أول تمزيق فى كيان خلافة المشرق، لا لأن بنى طاهر أساءوا التصرف فى استقلالهم وأنكروا ما حبا بنو العباس به رأس آلهم من النعم مِثلا، بل لأن ذلك غدا أشأم مثال يحتذى، فظهر بعد ذلك ولاة أخذوا يجدون فى الخروج من دائرة سلطان ولى الأمر الشرعى[(١)].

كان المأمون يعد سلامة الأمم فى العلم، ولم يرد المأمون أن يشع نور العلوم من جود ولى الأمر الطارئ، فجعل شرف الآداب فى حرز من تقلبات الحوادث بما حبسه عليها من الوقف الدائم، وفتحت المدارس فى كل ناحية «فصرت ترى، لأول مرة فى تاريخ العالم على ما يحتمل، حكومة دينية مستبدة تحالف الفلسفة وتهيئُ فوزها

---

(١) تاريخ العرب العام، ص ١٨٣ سيديو - عادل زعيتر.
ومحاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية الدولة العباسية، ص ٣٥٠، الشيخ محمد الخضرى.
ومحنة أحمد بن حنبل، ص ١٥٠ باتون ترجمة عبد العزيز عبد الحق.
ضحى الإسلام، ص ٢٥٠، أحمد أمين. تاريخ الخلفاء، ص ٣٩١، جلال الدين السيوطى حققه وقدم له: الشيخ قاسم الشماعى الرفاعى - الشيخ محمد العثمانى.
الجبائيان، ص ١٩ على فهيم خشيم.

وتشاطرُها نصـرها»، وارتوى المأمون من مبادئ التسامح الحكيم، وأحاط المأمونُ نفسه بعلماء اليونان والفرس والقبط والكلدانيين فكان راغبا عن أى تمييز فى مادة الدين فكان من الأمور التى اصطلح عليها أنه إذا ما اجتمع أربابُ عشر أسر من النصارى أو اليهود أو المجوس أمكنهم أن يقيموا كنيسة وأنه يمكن كل رجل أن يمارس المناصب العامة من أية ديانة كان.

٢ - المعتزلة والمأمون:

ولاح أن الوساوس التى كانت تقصى المعتزلة عن مجتمع المؤمنين قد زالت إلى حين، على أنها عادت بأشد مما كانت عليه فى عهد المتوكل الذى هو ثالث خلفاء المأمون، وأوجب علماء الكلام ببغداد مطاردة الزندقة التى نشأت فى خُراسان فلم تكن، بالحقيقة، سوى مزيج من مبادئ المجوسية والإسلام، وكان المنصور قد استند إلى ما دونوّه ليشوّه ذكرى أبى مسلم الخراسانى، وكان الهادى قد أمر باضطهاد الملاحدة اضطهادا دمويا، ثم اتُّهم بالزندقة المأمون الذى لم يكن فى حمى من الحملات الجائرة، فاضطر إلى إسكات خصومه، فشدد عقوبات المفارقين من غير أن ينفذها بدقة لما كان من إخلاصه لمبادئ التسامح[1].

وكان كل من خليفتى المأمون: المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ) (٨٣٣ - ٨٤٢م) والواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ) (٢٣٢ - ٨٤٦ م) أهلا للعرش، وكان المعتصم محبا للخير كريما، وكان ذنبه الوحيد أنه جعل حرسهُ الخاص من غلمان الترك الذين أحيوا لدى الخلفاء، بعد زمن، مثل اعتداءات حرس روما لدى القياصرة، ولم يكدر صفو عهد الواثق سوى المنازعات المذهبية، ومما كان يجعل اختلاف الآراء الدينية عظما بلوغ عدد الفرق الرئيسة عند العرب ثلاثا وستين، ومما كان يبلبل النفوس، فى الغالب، بلوغُ عدد العلوم القرآنية ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقدر الواثق - بنور عقله - مبدأ قدم القرآن الذى تمسك به أحمد بن نصر بحماسة فرأى هذا الخصم العنيف يعلن خلعه وينصب نفسه فى مكانه، ويموت الواثق ثابتا منورا مع تسليم وتقوى، ويقسو المؤرخون المتأخرون على الواثق فى أحكامهم، ونجده، مع ذلك، أميرا بارعا حاميا للآداب ممارسا لها بنفسه، مشجعا على الصناعة.

---

(١) تاريخ العرب العام، ص ١٨٥.

كان المأمونُ بن هارون الرشيد يؤازر مذهب المعتزلة الذى يمكن رده إلى المبادئ الآتية:

١ - لا يمكن فصل صفات الله من الله - أى الصفات عين الذات.

٢ - القرآن مخلوق وليس بقديم.

٣ - لا يزول الإيمان أبدا ولا يمكن أن ينعت بالمؤمنين أولئك الذين يأتون الكبيرة مع ذلك - أى القول بالمنزلة بين المنزلتين.

٤ - ليس لله غير تأثير عام فى أعمال الإنسان، فهو قد ترك لهم حرية الإرادة كاملة، فهم لهذا يستحقون الثواب أو العقاب.

ورأى المأمون والمعتصم والواثق صحة هذه المبادئ، وأوجب التعصب نبذها وكتب الفوز للفقهاء على هؤلاء الخلفاء، فكان هذا الفوز السبب الأول فى سقوط الإمبراطورية، فالقرآن إذ اعتقد أنه قديم وأنه لا يسمح بتبديل شيء فى أحكامه أدى إلى منح السلطة العليا كل ما يقتضيه الاستبداد المطلق من الامتيازات حتى على الرغم من القابضين على زمام تلك السلطة، فظل المجتمع قبضة سيد واحد يجب على كل شخص أن يضحى بآرائه وماله وحياته فى سبيله[1].

٣ - المأمون والشيعة:

وما فتيء أبناء علي يعودون إلى مزاعمهم منذ زمن الهادى (٧٨٥م) وهارون الرشيد (٧٩٢م)، والمأمون أيضا، فأراد المأمون أن يضع حدا لما كان يحزنه من الانقسامات، ففكر، ذات مرة، فى وضع التاج بين يدى العلويين معترفا بصحة حقوقهم مجددا ما عزم عليه عمر بن عبد العزيز الأموى فيما مضى، فأثار بذلك مثل ما وجه إلى عمر بن عبد العزيز من الاحتجاجات فاشتعلت الفتنة ببغداد فى الحال، فأكره بنو العباس وأتباعهم، الذين كانوا ثلاثة وثلاثين ألفا، المأمون على العدول عما انتواهُ من نزع الملك من آله، فمع ما كان من عدم نتيجة لذلك أوحى ذلك إلى العلويين بأمل جديد فى نصيبهم، فلم يدخر هؤلاء وسعا فى اغتنام الشقاق الذى أوجبه عطل القوم من نظام للوراثة، بدلا من أن يخضعوا لسلطان العباسيين بلا تذمر.

(١) تاريخ العرب العام ص ١٩٧ - سيديو - ترجمة عادل زعيتر.

وغاية القول أن الإمبراطورية العربية بلغت أوج عظمتها فى الشرق فى عصر الرشيد والمأمون، أخذت فى الانحلال.

٤ - المعتصم وانحطاط سياسته تجاه العرب:

فقد كان المعتصم قد أسقط العرب من الديوان أى أخرجهم من جيوش الدولة، وهذا أمر عجيب لم يسمع بمثله، وهل تتصور مثلا أن يصدر قرار بحرمان المصريين من الخدمة العسكرية فى جيش بلادهم، وتقصر على غير المصريين، وكان هذا القرار شرا من بدايته؛ لأن العرب عصب الدولة وبناة مجدها، وإذا كانوا قد تغيروا على الخلفاء، فإن ذلك كان بسبب مظالم هؤلاء وسوء تدبيرهم للأمور، ولم يكن العلاج إخراج العرب من الجيش وشراء الألوف من الأتراك واستخدامهم فى الجيش وشئون الدولة؛ لأن هؤلاء مرتزقة أجلاف لا تصلح بهم دولة عربية فكانت النتيجة أن العرب المحاربين الذين طردوا من الجيش تحولوا إلى ثوار على الدولة. وقام فى شمال الجزيرة والحجاز بنو هلال بن عامر بن صعصعة وبنو سليم بن منصور، وتولى رجل يسمى أحمد بن نصر الخزاعى ثورة عرب بغداد على الخلافة وجندها ولم يكن هذا الرجل جاهلا ولا جلفا إنما كان عربيا ثائرا ذا رأى وعزة وكرامة، وكان على صلة بنفر من أكابر رجال العلم والحديث من أمثال يحيى بن معين، وابن أبى خيثمة أحمد بن زهير بن حرب ومن فى طبقتهم، وكان هذا الرجل يقول فى الخليفة الواثق الذى خلف المعتصم: هذا الخنزير أو هذا الكافر، وكان والد هذا الرجل ممن قاموا ضد المأمون عندما قتل أخاه وأقاموا شبه حكومة ببغداد عندما كثر اللصوص بها وعندما دخل المأمون بغداد سنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م سكنوا ورجوا أن يكون منه خير، وأنكر القول بخلق القرآن (سنة ٢٣١هـ) ولكن جند الخليفة الواثق قبضوا عليه وعقد الخليفة مجلسا للنظر فى أمره ورأس المجلس أحمد بن أبى دُؤَاد القاضى وأنصاره فقال واحد منهم: هو حلال الدم. وقال آخر: اسقنى دمه يا أمير المؤمنين، وانتهى الأمر بأن نهض الخليفة الواثق وقتل الرجل حسبة لله تعالى (الطبرى ٩/ ١٣٥وما يليها)(١).

واتسع نطاق ثورة العرب وشملت ديار كندة وربيعة وبنى كلب بن وبرة فى الشام، ولكنهم كانوا محتاجين إلى زعيم يقودهم فلم يجدوا، وانكسرت شوكة الثائرين وانتهى أمرهم على يد رجال الخليفة وتلك هى الظروف التى كان الناس فيها محتاجين

(١) تاريخ موجز للفكر العربى، ص٢٣٢، د. حسين مؤنس.

إلى زعامة رجل من طراز رجل العصر الراشدى، وكان أصحابنا رؤساء الأمة وهم الفقهاء، فهل تتعجب أن ينضم بنو هلال بن عامر بن صعصعة وبنو سليم بن منصور إلى حركة القرامطة وهى حركة شيعية غالية مخربة قامت واشتد بلاؤها فى شمال جزيرة العرب خلال القرن الهجرى الرابع وارتكب أصحابها من الأفاعيل ما لا يصدق حتى إنهم هاجموا مكة واقتحموا الحرم الشريف وسرقوا الحجر الأسود ومضوا به الى البحرين حيث ظل فى حوزتهم قرابة العشرين عاما حتى استرده منهم الخليفة الفاطمى العزيز الذى خلف المعز لدين الله فى مصر.

ثانيا: تفكك الخلافة العباسية

١ - سياسة المتوكل وتعقب المعتزلة:

ثم دبت الفوضى فى الخلافة بعد انقضاء عهد الواثق بالله (٢٣٢هـ ـ ٨٤٦م) فأخذت بغداد تغير سادتها فى كل حين، فتقع، فى الغالب تحت نير طغاة ظالمين أو عاجزين.

وبنيرون العرب، المتوكل، فتح ذلك الدور الجديد، وما اقترفه المتوكل من أفانين الانتقام والجور لا يصل إليه خيال، فهو، لكى يجازى وزيرا شتمه، لم ير غير حرقه حيا فى موقد مجهز بدبابيس من حديد، وهو كان يدع الضوارى والسوام تسير طليقة فى قصره فلا يدع حاشيته تفر منها أو تدفع عواديها، وهو قد خشى أن تحاك مؤامرة ضده فدعا جميع ضباطه إلى وليمة فى بلاطه فأحاط بها قتلة مرتزقة فاشترك معهم فى إبادتهم عن بكرة أبيهم، وبلغ ما نشأ عن كبائره من النفور مبلغا حفز ابنه المستنصر إلى قتله فلم يتمتع المستنصر هذا طويل زمن بنتيجة ما اقترفه من قتل أبيه، فمات ألما وندما فى السنة الأولى من خلافته (٨٦١م)، فاختير خلفا له حفيد المعتصم المستعين بالله على حساب إخوته الأربعة الذين جلس المعتز والمعتمد منهم على عرش الخلافة فيما بعد، ودامت خلافة المستعين مدة تزيد على ثلاث سنوات (٨٦٢م - ٨٦٦م)، ثم استبدلت عصابة المعتز به (٨٦٦م) فخلعت المعتز عصابة أخرى فى سنة (٨٦٩م) فجلس على كرسى الخلافه المهتدى بن الواثق (٨٦٩ - ٨٧٠م) ففكر هذا الخليفة فى وضع خطط للإصلاح

فأدى ذلك إلى قتله فى قصره، فخلفه المعتمد، فدام عهده اثنتين وعشرين سنة (٨٧٠ - ٨٩٢ م) بفضل إخلاص أخيه الموفق وبراعته التى أحبط بها كل نزوع إلى الفتنة.

٢ - المعتصم وتسلط الترك:

بعد استبعاد العرب من مجال السياسة والقيادة خلا الجو لجنود الترك، الذين جعل المعتصم منهم حرسه الخاص، هم سبب تلك الانقلابات المستمرة، وهؤلاء الموالى الذين جندوا واستقروا ببغداد قريبين من الخليفة قد أبدوا منذ البداءة من الاعتداءات ما اضطر معه المعتصم نفسه إلى مغادرة عاصمته والانزواء فى مدينة سامرا الصغيرة، ثم زاد عددهم ونفوذهم فى خلافة الواثق بالله، فبدوا قوة لا يستهان بها فى الدولة عند وفاته فلم يكن عليهم إلا أن يطلبوا ارتقاء المتوكل إلى عرش الخلافة حتى ينالوا ذلك.

ولم يكن أولئك الترك، فى الغالب، إلا من أسرى الحروب التى كان يقوم بها ولاة ما وراء النهر وخراسان على ضفاف نهر جيحون، وعشائر الترك، إذ كان يضغطهم أهل الصين من ناحية الشرق وكانت فتنهم الداخلية تقرضهم، فكانوا ينقضون على حدود الإمبراطورية العربية فَيُغْلَبون فيقع منهم عدد غير قليل أسرى بين يدى أعدائهم فيرسل القواد هؤلاء الأسارى إلى بغداد تزلفا إلى الخلفاء.

ونعلم درجة خطر هؤلاء الحرس الذى أراد ولى الأمر أن يجعل منهم آلة لسلطانه فكان أول ضحية لهم، وما كان الترك، الذين يختار قادتهم من بينهم ليتلقوا أمرا من غير الخلفاء، وهم، إذ فصلوا مصالحهم عن مصالح العرب، جعلوا القوة الغاشمة حكما فى إثبات حقوقهم، وهم، إذ أرادوا الانتقام من المتوكل لما كان من رفضه ما طلبوه من عطاء، كانوا شركاء فى جريمة المستنصر، ثم أكرهوا هذا الخليفة على إقصاء إخوته عن العرش وجعل المستعين وليا لعهده، ثم انقسموا بين المستعين والمعتز الذى انحاز إليه العرب فلم يقدر على إبادة أولئك الجند المرهوبين حينما لاحت له الفرصة، وكان أى تأخير فى دفع أعطيات الجند يؤدى إلى عصيانهم ثم إلى حمل الخليفة على التنازل عن خلافته، وأصيب المهتدى بالله بأسوأ عاقبة لأنه أراد أن يلزم الترك بنظام محكم، ولم يقدر الموفق أن يحول نفوسهم عن دسائس القصر إلا بتوجيه نشاطهم إلى المغازى البعيدة.

وكان للفتن، التى جعلت مقام الخلافة مضطربا فى نصف قرن، أسوأ النتائج فى بغداد وفى جميع أنحاء الدولة، فكنت، من جهة، ترى الولاة موئل السلطة فى أثناء

فواصل الخلافة طامعين فى الاستقلال مساومين بخضوعهم لولى الأمر الجديد، وكنت، من جهة أخرى، ترى عدول الولايات عن احترام السلطة المركزية آسفة على الثروات التى تنزعها الضرائب منها وعلى تغذية هذه الضرائب لضروب الفوضى فى العاصمة، فتتشوّف هذه الولايات إلى استرداد قوميتها السابقة محرضة ولاتها على تحقيق مزاعمهم فى تحويلها إلى إمارات إقطاعية غير معترفة للخلفاء بسوى السيادة الاسمية.

ومن ثم ترى قيام ثلاث دول فى الشرق منذ سنة ٨٩٢ م، وهى: الدولة الصفارية والدولة السامانية والدولة الطولونية، ومن ثم ترى أنه لم يبق لخلفاء بغداد سوى جزيرة العرب والعراق وأذربيجان وأرمينية وولايات بحر قزوين وولايات البحر الهندى وما كانت هذه المناطق غير إمبراطورية رائعة لو عرف بنو العباس كيف يحتفظون بها.

وكفّ أمراء أرمينية وجورجية عن دفع الأتاوى للخلفاء، كما أن الخلفاء عادوا لا يطالبونهم بها، وتحالف أولئك الأمراء على مقاومة جيرانهم، وبدأت تانك المنطقتان بتأليف مملكتين منفصلتين منذ ذلك الحين.

أحيطت بغداد منذ ذلك التاريخ بإمارات مستقلة، وانحصرت أملاك الخلفاء فى بغداد التى كانوا يقيمون بها، ولم يكن سلطانهم ببغداد، حينئذ، إلا اسميا مع ذلك، وما انفكت فتن البلاط التى بُدئ بها فى زمن المتوكل تتجدد بفواصل متقاربة جدا إلى آخر خلافة بنى العباس، وغدا تاريخ بنى العباس، لا يكون إلا صورة ناطقة بقتل القادة والوزراء وطلاب الملك وأولياء الأمور، وصرت تعد بين الخلفاء التسعة والخمسين ثمانية وثلاثين خليفة قتلوا أو ماتوا موتة أشد من القتل، وكان يخشى سفك دم آل النبى المقدس فيهلك بعض هؤلاء جوعا، وكان بعضهم يحاط بسور أو يقذف به فى جب، وخرج القاهر من السجن مسمول العينين ليستجدى على أبواب المساجد لابسا أسمالا.

يقول ابن الأثير: «منذ اصطناع المعتصم بالله الخليفة العباسى (٢١٨ - ٢٢٧هـ) للأتراك يرجو بهم المنعة والعزة، مؤذنا ببدء وظهور الضعف وزوال هيبة الخلفاء عندما أحس هؤلاء الغلمان بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم، ومن ثم أخذوا فى الاستئثار بالسلطان حتى تحكموا فى الخلافة وأمورها، والخلفاء وحياتهم، وقد كان لهذا الضعف فى الخلفاء، ولهذه المنزلة التى انحطت إليها الخلافة الأثر الطبيعى المحتوم: استقلال كثير من أمراء الأطراف، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة، والسامانية

فيما وراء النهر، وفساد كبير فى الإدارة، جر إليه ضعف ولاة الأمور الشرعيين، وشراهة أصحاب السلطان المتغلبين»(١).

وكان وراء ذلك كله تيارات من الصراع الفكرى العقائدى، ففى ظل هذا حملت تلك الانقسامات السياسية أوان الصراع السياسى فكان هناك السلطة السنية الموالية لأهل السنة والجماعة وتتمثل فى الخليفة العباسى فى بغداد ويناصرها سائر الأتراك ويقابلها السلطة الشيعية الموالية للشيعة بجميع فرقهم، وتتمثل فى الخليفة الفاطمى فى مصر وبلاد الشام والمغرب ويناصرُه البويهيون فى بلاد خراسان وفارس.

ومن ثم أصبح خلع الخليفة السنى والعمل على إثارة عماله عليه، ومساعدتهم ضده هدفا للسلطة الشيعية فى مصر، يساعدهم البويهيون فى الشرق لا لشىء إلا للاحتفاظ بالخليفة العباسى ضعيفا لا سلطان له يبقى لهم النفوذ والكلمة، وكذلك أصبح التنكيل بالشيعة، والقضاء على أية حركة لهم هدفا للخليفة العباسى وأنصاره من أهل السنة والجماعة.

٣ - صراع الفرق السياسى والدينى:

يحكى ابن الأثير: حدث فى المحرم من عام ٤٠٧ هـ أن قتلت الشيعة بجميع بلاد أفريقيا وكان سبب ذلك أن المعز بن باديس ركب ومشى فى القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له، فاجتاز بجماعة فسأل عنهم فقيل له: هؤلاء رافضة يسبون أبا بكر وعمر، فقال: رضى الله عن أبى بكر وعمر فانصرفت العامة من فورها إلى مقاتلة الشيعة، وبسط العسكر أيديهم فى السلب والنهب لرجال الشيعة ودورهم وقيل فى هذه الواقعة أنه قُتل من الشيعة خلق كثير، وأحرقوا بالنار، ونهبت ديارهم وقتلوا فى جميع أفريقيا حتى أن جماعة منهم اجتمعوا فى قصر المنصور قرب القيروان فتحصنوا به فحصرهم العامة وضيقوا عليهم الجوع فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم حتى قتلوا عن آخرهم، ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقتلوا كلهم أيضا(٢).

وفى بغداد حدث عام ٤٣٣هـ أن وقعت الحرب بين الروافض والسنة فقتل من الفريقين خلق كثير؛ وذلك لأن الروافض نصبوا أبراجا وكتبوا عليها بالذهب: «محمد

(١) ابن الأثير: الكامل، ج ٩، ص ٤١٧.
(٢) ابن الأثير: الكامل، ج ٩، ص ٤٠٧.

وعلي خير البشر، فمن رضى فقد شكر، ومن أبى فقد كفر» فأنكرت السنة إقران علي مع محمد ﷺ فى هذا، فنشبت الحرب بينهم، واستمر القتال إلى ربيع الأول، فقتل رجل هاشمى، فدفن عند الإمام أحمد، ورجع السنة مدفنه فنهبوا وأحرقوا قبور الشيعة وأئمتهم، فانتشرت الفتنة، وتجاوزوا الحدود، وقابلهم الرافضة بالمثل، فبعثروا القبور، وأحرقوا من فيها من الصالحين حتى هموا بقبر الإمام أحمد فمنعهم النقيب خوفا من غائلة ذلك، كما تسلط على الرافضة عيار يقال له: القطيعى وكان يتبع رءوسهم وكبارهم فيقتلهم جهارا وغيلة، وعظمت المحنة بسببه جدا ولم يقدر عليه أحد وكان فى غاية الشجاعة والبأس والمكر(١).

واستمرت هذه الفتنة تتجدد بين الرافضة والسنة فى العامين التاليين ٤٤٤هـ، ٤٤٥هـ وازداد تسلط القطيعى العيارعلى الرافضة واغتياله لهم حتى قيل: إنه «كان لا يقر لهم معه قرار، وهذا من جملة الأقدار»(٢). كما كان أيضا من أحداث عامى ٤٤٤هـ و٤٤٥هـ أن شبت نار الفتنة بين السنة وبين أهل الكرخ فاختطفت القواد الأتراك السنيون رجلا علويا وقتلوه، فثار نساؤه ونثرن شعورهن واستغثن فتبعهم العامة من أهل الكرخ وجرى بينهم وبين القواد ومن معهم من العامة قتال شديد، وطرح الأتراك النار فى أسواق الكرخ فاحترق كثير منها وألحقتها بالأرض، وانتقل كثير من الكرخ إلى غيرها من المحال وندم القواد على ما فعلوه وأنكر الإمام القائم بأمر الله ذلك وصلح الحال وعاد الناس إلى الكرخ بعد أن استقرت القاعدة بالديوان بكف الأتراك أيديهم عنهم(٣).

ولم يقف الصراع عند السنة والشيعة، بل حدث نفس الأمر فى عام ٤٤٧ هـ بين فقهاء الشافعية وفقهاء الحنابلة ببغداد، وإن كان بصورة أخف، إذ أنكر الحنابلة الجهر بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، ومنعوا الترجيع فى الأذان، والقنوت فى الفجر، وغضب الشافعية لذلك، وثارت فتنة بينهم ، وإن لم يتفاقم الأمر كثيرا(٤).

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ج ١٢ ص٦٣.

(٢) المصدر السابق ص ٦٣، وانظر أيضا: ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر ج٣ ص ٤٥٦.

(٣) التمهيد. ص ١٣ - أبو المعين النسفى تقديم و تحقيق د. عبد الحى قابيل.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

وكتاب التمهيد لقواعد التوحيد ص ١٥ للإمام أبى المعين النسفى دراسة وتحقيق حبيب الله حسن أحمد. الكتابان يعالجان نصا واحدا لأبى المعين النسفى.

أما فى منطقة خراسان فلم يقل الصراع والفتن فيها عن غيرها، فقد حدث فى عام ٤٠٨هـ أن أرسل القادر بالله إلى السلطان محمد بن سبكتكين يأمره ببث السنة فى خراسان، فما كان إلا أن فعل ذلك وبالغ فيه وقتل جماعة كثيرة من المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والجهمية والمشبهة وأمر بلعنهم على المنابر[١].

وكذلك الفتنة المشهورة التى استمرت فى الفترة من عام ٤٤٣هـ وحتى عام ٤٤٧هـ فى بلاد خراسان فى عهد الدولة السلجوقية، وكان من ضحيتها الأشاعرة من أهل السنة والجماعة، وكانت فى زمن السلطان السلجوقى طغرل بك، إذ على الرغم من ميل السلاجقة - كأتراك - لأهل السنة، كان منهم عميد الملك الكندرى وزير السلطان طغرل بك شديد التعصب على الشافعية، فقيل: إنه نقل إلى السلطان أن الشيخ أبا الحسن الأشعرى كان يقول بكذا وكذا، وذكره بشىء من الأمور التى لا تليق بالدين والسنة، فأمر بلعنه على المنابر[٢]. وقيل: إنه (أى الكندرى) خاطب السلطان فى لعن الرافضة فلما أذن له بذلك أضاف إليهم الأشاعرة[٣]. على أية حال كانت الفتنة التى كان من نتائجها استياء أهل نيسابور مما نسب إلى الأشاعرة، وكان من نتيجة ذلك عدم رضاء الأشاعرة مما نسب إليهم، ودفاعهم عن أنفسهم بالقول والعمل، وكان مما ترتب على ذلك كله رحيل الإمام الجوينى عن نيسابور وتركه للبلاد وسيره إلى مكة حيث بقى فيها حتى عهد نظام الملك، ولذا لقب بإمام الحرمين لهذا السبب لتنقله فى أرض الحجاز يلقى الدروس ويقوم بإمامة الناس فيما بين الحرمين، وسجن بسبب هذه الفتنة الإمام أبو القاسم عبد الكريم القشيرى وغيره من أئمة أهل السنة، وفيها ألف القشيرى رسالته المعروفة بالرسالة القشيرية التى يشكو فيها حال أهل السنة وما وصلت إليه، وما هم فيه من محنة، وتفاقم الأمر حتى قيل: إن السلطان لما أحس بذلك استدعى أئمة أهل السنة، ومن بينهم القشيرى، وخاطبهم فيما أنهى إليه نسبته إلى الأشاعرة فأنكروا ذلك وأن يكون الأشعرى قال به، فقال السلطان: «نحن إنما لعنا من يقول هذا» فكان ذلك بمثابة المصالحة لهم[٤].

---

(١) ابن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٣ ص ١٨٦.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ج ١٢ ص ٦٤.

(٣) ابن العماد: شذرات الذهب ج٣ ص ٣٠٢، ابن الأثير: الكامل ج١٠ ص٧٧.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية ج ١٢ ص ٦٤.

ثالثا : الإسماعيليون

١- انتحال النسب إلى الإمام علي:

ذهبت جهود العلويين فى نيل الخلافة سدى، ووجد العلويون بغداد مخلصة لبنى العباس ففكروا فى إقامة سلطانهم فى بعض الولايات التى سلخت من الدولة، وحدث ان صار أخ لهم سيد طبرستان فلم يستطع حفظ منصبه، وظهر العلويون فى إفريقيا أحسن حظا لاستقرار الأدارسة بموريتانيا واجتذابهم السكان إلى اسم علي.

ومن الذين انتحلوا اسم الإمام، حقا أو عدوانا، شخص اسمه عبيد الله المهدى الذى ثار ببلاد المغرب فقضى على دولة بنى الأغلب (٩٠٨م)، فدان له الساحل بالتدريج، فوضع أسس دولة الفاطميين الأولى فى القيروان والمهدية، فأخذ يهدد مصر فحضرته الوفاة، فَغُلِب خليفتاه أبو القاسم (٩٣٦ ـ ٩٤٥م) والمنصور (٩٤٥ ـ ٩٥٣م) أمام شجاعة الإخشيد وبراعته، فلم يقنطا فاتصلا بشيعيى العرب فى الحجاز واليمن فاكتسبا هنالك أصدقاء كثيرين بما وزعاه من الأموال بحكمة.

ثم مات الإخشيد فوقع خلاف فى من يخلفه فى مصر والشام فأوغل خلف المنصور، المعز لدين الله (٩٥٣ هـ)، فى البلاد فخضع له الأمراء فصار الخليفة الفاطمى الأول بمصر (٩٦٨هـ).

وسأل زعيم عربى المعز أن يبين له شجرة انتسابه إلى على وفاطمة، فأجابه المعز مشيرا إلى سيفه: «هؤلاء هم أجدادى» ثم قال: «هؤلاء هم أولادى»(١)، ناثرا ذهبا على جنوده، وأنشأ الفاطميون القاهرة (٩٧٢م) ووفقوا فى مكافحتهم، خلفاء بنى العباس، ففتحوا سوريا وبعض الجزيرة، فاعترف لهم قسم كبير من جزيرة العرب رجاء أن يكونوا سندا فى مقاتلة من يظهر من القرامطة.

وغدا اسم علي واسم خلفاء المعز وحدهما يذكران فى مسجد الفاطميين، وظل اسم خلفاء بنى العباس ينادى به فى مسجد آل بويه وآل سامان.

---

(١) تاريخ العرب العام ص ١٨٨ سيديو ترجمة عادل زعيتر. وتاريخ الخلفاء ص ٤٢٠ جلال الدين السيوطى.

وصارت عاصمتهم الجديدة تنافس أجمل مدن آسيا، وشيدت مساجد فخمة بجانب المساجد الطولونية، وسلك ابن يونس المصرى سبيل فلكيى العراق فكان له مرصده، ولم يقصر الفاطميون فى صنع ما ينسى الناس به بغداد، وعنوا كثيرا بإدارة أمور المال وجباية الضرائب، ولم يلبثوا أن صار لهم مثل دخل هارون الرشيد تقريبا بفضل غنى ذلك البلد العجيب المستعد للقيام بأعظم التضحيات على الدوام فى مقابل ما ينعم عليه به من التدابير الحسنة.

وعرف المعز (٩٥٣ ـ ٩٧٥م) والعزيز بالله (٩٥٥ ـ ٩٩٥م) كيف يحسنان السياسة، ثم خلفهما الحاكم (٩٩٦ ـ ١٠٢٠م) فظهر شيطانا شريرا على العرش، فقد استذل هذا الخليفة، الذى دام عهده أربعا وعشرين سنة، رعاياه بأرذل ذل، فكانت فرائص الجميع ترتعد فرقا أمامه.

كان يسير خلف الحاكم عبدان مسلحان فيأمرهم بذبح كل من لم يرقه، ونظم الحاكم أمور التجسس تنظيما محكما فكان عيونه يخبرونه بأدق الحوادث فيدعى أنه أعطى علما لا حد له فيرى كل شىء ويعلم كل شىء، وعُبد الحاكم كإله، ثم غاب بغتة عن الأبصار فكملت بذلك الخديعة، فأعلن أنه رفع إلى السماء وأنه سيظهر على الأرض ذات حين[(١)].

وجهر حمزة الفارسى بقوله/إن من الممكن أن يتجسد الله فى صورة إنسان، وإنه كان قد تجسد عدة مرات، وإنه تجسد فى المرة الأخيرة فى الخليفة الحاكم، فأبدى أهل القاهرة ذوقا سليما فغضبوا على حمزة الفارسى فطردوه ففر إلى الشام حيث نشر بين الدروز مذهبه المعروف بالتوحيدى فلا يزال الدروز يزاولونه.

وما كان الهول ليفارق الحاكم، فكان كالأسد الهائج بين الناس كما قال النويرى، وكان الحاكم يحترم العلماء ويرغبهم فى العلم مع ذلك، فأهدى إليه ابن يونس الأزياج المعروفة بالزيج الحاكمى، ويفترض أن تكون إحدى أخواته قد قتلته فآلت إليها وصاية ابنه الظاهر الذى كان صبيا (١٠٢٠ ـ ١٠٣٢م).

---

(١) تاريخ العرب العام ص ١٩٠.

٢- إخضاع الدين للسياسة:

ووجدت في جميع الأزمنة فرق أزعجت الإمبراطورية الإسلامية، فاضطر بنو أمية إلى مطاردة الخوارج والقدريين والأزارقة والصفريين، فلما صارت الخلافة إلى بنى العباس وجد المعتزلة، ذوو المقصد النبيل، حماية عند المأمون، والمعتزلة، وإن لم يكتب لهم الفوز فى نهاية الأمر، كان لهم أثر بالغ فى ذوى البصائر على الأقل، ومن الفرق من اكتفت بالاحتجاج على فساد الأخلاق ونسيان آداب القرآن، ومن الفرق من طالبت بإصلاحات اجتماعية، ومن الفرق من نصرت خطط بعض ذوى المطامع من المرءوسين ومما كان يشاهد، أحيانا، وجود متعصبين عن حسن نية، ومن هؤلاء الراوندية الذين رأوا وجوب عبادة الخلفاء كما تعبد الآلهة ووجوب عد بلاطهم كعبة جديدة فرأى المنصور أن يتخلص من حميتهم المزعجة بمهاجمتهم بكتائبه وتشتيت شملهم، فاستبسلوا فى القتال كى يعبدوا الخليفة على الرغم منه، وهنالك فرق أكثر جدا وأعظم خطرا كالزندية الذين يقولون: إن التملك جناية فلا ينبغى لأحد أن يكون صاحب مال ولا يجوز لإنسان أن يأكل لحم حيوان فطوردوا واستؤصلوا، ومن مدعى النبوة الأنبياء الكاذبين الخادعين من مثلوا دورا مهما كالمقنع الذى أوقد نار الفتنة فى خراسان سنة ٧٨١م، ثم أسس بابك بأذربيجان سنة ٨٣٤ م فرقة الإسماعيلية التى هى مادية النزعة من كل وجه فقاومت جميع قوى الخليفة المعتصم أربع سنين[١].

٣- أصحاب القلاع الباطنية:

الخلافة العباسية لم يبق لها فى هذا العصر سوى الاسم، ولكن قدسية الخلافة الموروثة كانت قائمة، وكان الخلفاء يمثلون رمز بقاء هذا التقليد الموروث فى وجود الخلافة، ويحظون بلون من التقديس والاحترام، ولا عجب أن يقدم أبو حامد الغزالى كتابه «فضائح الباطنية» إلى الخليفة المستظهر بالله، حتى اتخذ هذا الكتاب اسم «المستظهرى»[٢]، دفاعا عن الخلافة العباسية أمام تهديد الخلافة الفاطمية، ولعل اهتمام السلاطين السلاجقة ببقاء الخلافة العباسية يعود إلى رغبتهم فى استمداد شريعة وجود السلطنة السلجوقية من الشرعية الموروثة للخلافة العباسية، والاستناد إلى هذه الشرعية أمام الخلافة الفاطمية التى كانت ترى لنفسها أولوية الحكم والإمامة.

---

(١) تاريخ العرب العام ص ١٩٦.

(٢) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص٣٠ الشهرستانى تحقيق د. محمد آذر شب.

٤- الإسماعيلية[١]:

الإسماعيلية، ولهم ألقاب سبعة: سموا بالباطنية، وإنما سموا به لزعمهم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وأن المراد منه الباطن دون الظاهر وما هو معلوم منه لغة، وأن باطنه مؤد إلى ترك العمل بالظاهر، والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿ فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾ [الحديد: ١٣][٢].

وبالقرامطة، وإنما سموا به لأن أول من أسر دعوتهم رجل من أهل الكوفة يقال له: حمدان قرمط[٣]. وهى قرية من قرى واسط، وبالخرمية، سموا به لإباحتهم المحرمات، ونكاح ذوات المحارم، وخرموا قواعد الشرع، وقال الغزالى[٤]. فى المستظهرى[٥]: لقبوا بها، نسبة لهم إلى أصل مذهبهم ومشابهتهم للمزدكية من المجوس، وهم الذين ظهروا فى أيام قباد، وأباحوا النساء من المحارم، وأحلوا كل محظور فى الشرائع[٦] وكانوا يسمون (خرمدينية)[٧] وخرم لفظ عجمى ينبئ (عما يرتاح)[٨] الإنسان بمشاهدته.

وبالسبعية، سموا به لأنهم زعموا أن الرسل النطقاء بالشرائع سبعة: (آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، ومحمد المهدى سابع النطقاء، وأن بين

(١) المقالات والفرق ص ٨٠ ـ ٨١ فرق الشيعة ص ٥٨ـ ٦٤ الزينة ص ٢٨٧ ـ ٢٨٩، الفرق بين الفرق ٦٢ـ٦٣. ٢٨١ ـ ٢٩٣، التبصير فى الدين ص ٤١، الملل والنحل: الشهرستانى ١/ ٣٣٣ ـ ٣٦٨، اعتقادات: الرازى ص ٥٤، والفرق الإسلامية للكرمانى ص ٤٩، تحقيق د/ سليمة عبد الرسول.

(٢) فضائح الباطنية: للغزالى ص ١١ ـ ١٢ ملخصا.

(٣) رجل من أهل السواد، اختلف فى أصل اسمه، ثار على الدولة العباسية سنة ٢٧٨هـ فى سواد الكوفة، وعرف أصحابه بالقرامطة، الطبرى ١٠/ ٢٥، ٢٧، ٩٤، \ ص ١٢.

(٤) محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى، المتصوف المتوفى سنة ٥٠٥هـ، له نحو ٢٠٠ مصنف، أشهرها إحياء علوم الدين (مطبوع) وتهافت الفلاسفة، الأعلام ٧/ ٢٤٧.

(٥) وهو الكتاب المطبوع بعنوان «فضائح الباطنية» بتحقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة ١٣٨٣هـ ١٩٦٤م.

(٦) النص فى فضائح الباطنية ص١٤ مع اختلاف فى الأسلوب واللفظ.

(٧) فى الأصل (خرم دينية) والتصحيح من كتاب فضائح الباطنية للغزالى ص ١٤.

(٨) فى الأصل (عما به تاج) والتصحيح من كتاب فضائح الباطنية للغزالى ص ١٤.

كل اثنين منهم سبعة أئمة يتممون شريعة من يقدمهم من النطقاء، وأنه لا بد فى كل عصر من سبعة بهم يعرف الدين حدوده، وبهم يقتدى ويهتدى)[1]، وهم متفاوتون فى الرتبة:

أولهم: الإمام، وهو الذى يؤدى عن الله تعالى، وهو غاية الأدلة إلى دين الله[2].

وثانيهم: الحجة، وهو الذى يؤدى عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له.

وثالثهم: ذو المصة، وهو الذى يمتص العلم من الحجة أى يأخذه منه، والباقى الأبواب.

والباب، هو الداعى، فمنهم الداعى الأكبر، وهو الذى يرفع درجات المؤمنين، وهو رابعهم.

ومنهم: الداعى المأذون، وهو الذى يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر، فيدخلهم فى ذمة الإمام،ويفتح لهم باب العلم والمعرفة، وهو خامسهم.

ومنهم: الداعى المكلب، وهو الذى ارتفعت درجته فى الدين، ولم يؤذن له بالدعوة، ولكن أذن له بالاحتجاج والترغيب وإذا احتج على أحد من أهل الظاهر، وكسر عليه مذهبه، حتى رغب عن مذهبه، وطلب مذهبهم، أداه المكلب إلى الداعى ليأخذ عليه العهد، وإنما سموا هذا بالمكلب، لأنه مثله مثل الجارح، يحبس الصيد على كلب الصائد، على ما قال تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ [المائدة: ٤].

والمؤمن: وهو الذى يتبع الداعى، ويدخل فى ذمة الإمام وحزبه قالوا وذلك، كما أن السماوات سبع، والأرضين سبع[3]. والبحار سبعة، (والأئمة)[4] سبعة، والكواكب (السيارة)[5] وهى المدبرات أمرا سبعة، وهى: زحل، والمشترى، والمريخ، والشمس، والزهرة وعطارد، والقمر)[6].

---

(١) فى كتاب المقالات والفرق ص ٨٤، فرق الشيعة ص ٦٢، ورد النص (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلى ومحمد بن إسماعيل).

(٢) الفرق الإسلامية ص ٤٠ الكرمانى.

(٣) المقالات والفرق ص ٨٤.

(٤) فى الأصل (الإمام) والتصحيح من المقالات والفرق ص ٨٤.

(٥) فى الأصل (اليسارة).   (٦) فضائح الباطنية ص ١٦.

البابكية: سموا به لخروج طائفة منهم مع بابك الخرمي[١]. في ناحية أذربيجان[٢].

وبالمحمرة: لأنهم لبسوا الحمرة في أيام بابك، وقيل: لأنهم يسمون مخالفيهم من المسلمين حميرا[٣].

وبالإسماعيلية: لأنهم أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر[٤]. وإسماعيل هو الابن الأكبر لجعفر[٥]، المنصوص عليه في بدء الأمر، ثم انهم اختلفوا، فمنهم من قال: بأنه مات على حياة أبيه، وفائدة النص، انتقال الإمامة إلى أولاده خاصة، ومنهم من قال: إنه لم يمت، لكنه أظهر موته تقية عليه، حتى لا يقصد بالقتل[٦].

وأصل دعوة هؤلاء مبني على إبطال الشرائع، ودحض النواميس الدينية، وذلك لأن ابتداء دعوتهم، أن نفرا من المجوس يقال له غيارية، اجتمعوا فتذاكروا ما كان أسلافهم عليه من الملك، الذي غلب عليه المسلمون، وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفعهم بالسيف لكثرتهم، وقوة شوكتهم، لكنا نحتال بتأويل شرائعهم على وجوه تعود إلى قواعد الأسلاف من المجوس، ويستدرج به الضعفاء منهم، فإن ذلك مما يوجب

---

(١) أحد الخارجين على الدولة العباسية، تحرك في الجاويذانية، أصحاب جاويذان بن سهل، صاحب البذ سنة ٢٠١هـ، وقاتله محمد بن حميد الطوسي سنة ٢١٤هـ، فقتله بابك، ثم قاتله الأفشين قائد المعتصم سنة ٢٢٠هـ ـ ٢٢٣هـ، حيث قدم به أسيرا إلى المعتصم فقتله، الطبري ٨/٥٥٦، ٦٢٦، ٩/١١، ٥٢.

(٢) فضائح الباطنية ص ١٤.

(٣) الفرق الإسلامية ص ٤٥ الكرماني.

(٤) إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، جد الخلفاء الفاطميين، وإليه نسبت الإسماعيلية التي اختلفت عن الإثنى عشرية، فقالت بإمامته بعد أبيه، بينما قالت الإثنى عشرية بإمامة أخيه موسى الكاظم. قيل: إن إسماعيل لم يدع الإمامة وإنما ادعاها قوم له غلطا لمحبة أبيه إياه فظنوا أنه الإمام، توفي سنة ١٤٣هـ، الأعلام ١/٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٥) محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. امام عند القرامطة كان يكنى بالمكتوم خوفا عليه من أذى العباسيين، وهو عندهم أول الأئمة (المكتومين)، ولد بالمدينة، وتوفي ببغداد سنة ١٩٨هـ، ومن أخباره في كتبهم أن الرشيد العباسي طلبه ففر إلى الري واستتر بمدينة (دنباوند) وتزوج فيها وخلف، وأمر أن تقام الدعوة باسم (المستور من آل البيت) ومات في فرغانة، الأعلام ٦/٢٥٨.

(٦) الشهرستاني ١/ ٣٠٠ ـ ٣٣١ ملخصا.

الاختلاف بينهم، وكان رأس القوم فى ذلك، عبد الله بن ميمون القداح[1]. وقيل حمدان قرمط وكان أول ما فعل، أنه انتمى إلى غلاة الشيعة، فاستمالهم بالدعوة، والحث على متابعته حتى أجابه منهم طائفة كثيرة، ولهم فى الدعوة إلى الإمام، واستدراج الطغام مراتب:

الأولى: الزرق، وهو تفرس حال المدعو، هل هو قابل لما يدعوه إليه، أم لا، ولذلك نهى دعاتهم عن إلقاء البذر فى الأراضى السبخة، أى دعوة من هو غير قابل لها، وعن التكلم فى بيت فيه سراج، أى فقيه أو متكلم[2].

الثانية: التأنيس، وهو استمالة كل أحد من المدعوين بتقدير ما يميل إليه هواه، حتى أنه إن كان المدعو ممن يميل إلى الزهد زين له ذلك، وقبح نقيضه، وإن كان ممن يميل إلى الخلاعة زين له ذلك وقبح خلافه، حتى يحصل به التأنيس[3].

الثالثة: التشكيك والتعليق، وهو أنه إذا تأنس المدعو بالداعى، شككه بعد ذلك فى أركان الشريعة، وذلك بأن يقول له: ما معنى الحروف المقطعة فى أوائل السور، ولم كانت الحائض يجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة، ولم كان الغسل واجبا من خروج المنى دون البول، والركوع واحد، والسجود اثنين والصبح ركعتين، والمغرب ثلاثا، والظهر والعصر والعشاء أربعا، إلى غير ذلك من الأمور التعبدية، فيتشكك ويتعلق قلبه بالعود إلى مراجعتهم فى ذلك. وجعل الغزالى فى المستظهرى، التعليق مرتبة أخرى، وهو أنه يطوى جواب الشكوك عنه، ويعلق قلبه به ليراجعهم فيه[4].

الرابعة: الربط، وهو أنه إذا عاد إليهم وراجعهم فيما شككوه فيه قالوا له: قد جرت سنة الله بأخذ الميثاق والعهود، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾ الآية، فإذا أذعن لهم استحلفوه بالأيمان التى يعتقدونها أن يستر ما يسمعه منهم ولا يفشى لهم سرا، إلا ما استثنوه[5]، فإذا حلف قالوا: إن الأشياء التى

(١) عبد الله بن ميمون بن داود المخزومى، من أهل مكة، فقيه إمامى، له كتب منها «مبعث النبى ﷺ وأخباره»، «صفة الجنة والنار» قيل: كان أبوه فارسى الأصل من موالى بنى مخزوم، عرف بالقداح وهى صناعته، لأنه كان يبرى (القداح) وهى السهام، الأعلام ٤/٢٨٦.

(٢) انظر فضائح الباطنية للغزالى ص ٢١ ـ ٢٤، ففيه شرح واف لذلك.

(٣) فضائح الباطنية ص ٢٤ بتصرف. الفرق الإسلامية ص ٤٣ الكرمانى.

(٤) ورد ذلك فى فضائح الباطنية ص٢٥ ـ ٢٧، بأسلوب مختلف وبإسهاب.

(٥) فضائح الباطنية ص ٢٨ـ ٩٨ بتصرف وتلخيص.

أُشكلت عليـك، إنما يعرفها الإمام، ومـن اطلع عليها من قبله، (ولا تقدر على ذلك إلا بالترقى من درجة حتى تنتهى إليه)[١].

الخامسة: التدليس، وهو دعوى استجابة كل رئيس خطير، تميل نفس المدعو إليه، وإلى الاعتقاد فيه لدعوتهم حتى يميل إلى ما دعوه إليه[٢].

السادسة: (التأسيس)[٣]، وهو وضع مقدمات مقبولة فى الظاهر، للمدعو على وجه، لسوق ما يدعونه إليه من الباطل[٤].

السابعة: الخلع، وهو طمأنينته إلى إسقاط وجوب الأعمال الدينية[٥].

الثامنة: السلخ، وهو الخروج عن الاعتقاد، الذى هو قوام الدين، وعند انتهاء المدعو إلى هذه الرتبة[٦]، يأخذون فى الإباحة والحث على استعجال اللذات، وتأويل الشرائع، الوضوء عبارة عن موالاة الإمام، والتيمم هو الأخذ عن الحجة عند غيبة الإمام، وأن الصلاة إشارة إلى الناطق، وهو الرسول، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

أما الأئمة الإسماعيلية فى القاهرة فكان لهم دور فى الحياة السياسية والثقافية خلال هذا العصر، بل كانوا فى الواقع أكبر منافس للسلطنة السلجوقية والخلافة العباسية؛ ولذلك تعرض دعاتهم لأنواع التنكيل وتعرّضت حصونهم ومعاقلهم لهجوم مستمر.

٥ - أئمة الإسماعيلية[٦]:

الإمام المستنصر بالله معدّ أبو تميم، ولد سنة ٤٢٠هـ بالقاهرة وهو الذى أرسل

(١) فضائح الباطنية ص٣٠.

(٢) انظر فضائح الباطنية ص ٢٩ ـ ٣٢ الفرق الإسلامية ص ٤٤ الكرمانى.

(٣) وردت فى فضائح الباطنية ص ٢١ ـ ٣٢، (التلبيس) وفى نسخة القرويين بفاس من فضائح الباطنية بحسب ما أشار محقق الكتاب هامش ص ٣٢، جاءت (التأسيس)، وفى الفرق بين الفرق ص ٢٩٨، (التأسيس).

(٤) فضائح الباطنية ص ٣٢، بتصرف واختصار. (٥) فضائح الباطنية ص ٣٢.

(٦) سميت هذه الرتبة بـ «البلاغ الأكبر»، فضائح الباطنية ص ٣٢.

(٦) الإسماعيلية يؤمنون باستمرار الإمامة بعد الإمام السادس من أئمة آل البيت فى ابنه إسماعيل، ثم يؤمنون بأئمة مستورين من ولد إسماعيل، حتى استطاع عبيد الله المهدى تأسيس الدولة العبيدية فى المغرب بعد قرنين من الكفاح السرى، ثم توالى أولاده على الإمامة.

الداعى الحارث بن أرسلان البساسيرى ليتولى شئون الدعوة فى بغداد فخرج سنة ٤٤٨ أو ٤٥٠هـ ودعا الناس للانضواء تحت العلم الإسماعيلى، ففر الخليفة العباسى، ثم هجمت جيوش طغرل بك، فقتل البساسيرى وأعيد الخليفة العباسى سنة ٤٥١هـ.

الإمام المصطفى بالله، نزار؛ ولد سنة ٤٣٧هـ وفى عهده حدثت فتنة انشق فيها الإسماعيلية إلى مؤيدين للإمام نزار وسميت بالإسماعيلية النزارية، ويسمونهم اليوم بالأغاخانية، والثانية: بايعت أخاه الأصغر «أحمد المستعلى» وسميت بالمستعلية المعروفة اليوم بالبهرة فى الهند أو الطيبة فى اليمن، والنزارية كان لها الأثر الأكبر بعد هذا الانشقاق على مشرق العالم الإسلامى، إذ رحل نزار إلى قلعة «آلموت» كما يروى النزاريون.

٦- ومن دعاة هذه الفترة:

الرحالة المعروف ناصر خسرو[١]. القبادياني الماردينى (٣٩٤ ـ ٤٨١هـ) عين داعيا لبلاد بدخشان وخراسان حيث انتشرت الدعوة على يديه ولما انتشر أمره لاحقه الخليفة العباسى، ففرّ ولجأ إلى قلعة جبل «يمغان» فعاش فيها حتى آخر حياته.

ومنهم، أحمد بن عبد الملك بن عطاش، المسمى بشيخ الجبل الأول (٤٣٧ ـ ٤٩٥ هـ)، عين داعية لبلاد فارس والرى وما وراء النهر، قتله السلطان محمد السلجوقى بعد أن جهّز جيشا حاصر فيه قلعة «شاه ذز»، وقتل من الإسماعيلية عددا كبيرا.

ثم جاء بعد نزار ابنه الإمام على الهادى؛ ولد سنة ٤٧٠هـ بالقاهرة، وارتحل مع والده نزار إلى قلعة «آلموت» وألف جيشا انتحاريا هم «الفدائية» المكلفة بالاغتيالات وتنفيذ الأوامر السرية، كما ألف فرقة أخرى باسم «الرفقاء» لتنشر الدعوة الإسماعيلية.

وفى هذه الفترة برز الحسن بن الصباح[٢]. المسمى شيخ الجيل الثانى (٤٣٢ ـ ٥٢٨هـ) وسمى جماعته الحشاشين[٣].

---

(١) تعتبر مؤلفاته من مصادر معرفة الفكر الإسماعيلى وأشهرها: جامع الحكمتين، وزاد المسافرين، ووجه دين، ومثنوى روشناذى نامه وديوانه، والأول أهم من البقية. ناصر خسرو وإسماعيليان، برتلس/ ١٩٤. وقد اعتمدنا عليه فى تقصى الآثار الإسماعيلية عند الشهرستانى.

(٢) المشهور أنه حميرى، ويقول خواند مير نقلا عن الخواجة نظام الملك أنه كان هو والحسن بن الصباح وعمر الخيام تلاميذ حلقة دراسية واحدة، وأنه كان ينسب نفسه كذبا للعرب تاريخ حبيب السير ٢/ ٤٦١.

(٣) اختلف فى وجه هذه التسمية، قيل أن الصليبيين لقبوهم بهذا الاسم، والكلمة فى=

وبعد الإمام على، جاء ولده الإمام محمد المهتدى، ولد فى إحدى القلاع سنة ٥٠٠هـ، وظل متخفيا، ثم انتقل إلى قلعة آلموت حيث مات فيها سنة ٥٥٢هـ وكتب رسالة إلى أتباعه فى سوريا، وفيها يعبر عن رأى الإسماعيلية فى الإمام الإسماعيلى، فيقول:

«أنا الذى ظهرت بالناسوتية، واختفيت باللاهوتية، أنا شمس اليقين، وقبلة العارفين، ونجاة الطالبين، فمن عرفنى نجا، وها قد سمعتم منى بواطن جواهر القدرة الإلهية، وأشرقت عليكم بأنوار عزتى الجبروتية، وأمرتكم بأمر فامتثلوه، وفرضت عليكم واجبا فاسمعوه(١).

٧- النزاعات الطائفية الدينية السياسية:

المذاهب الإسلامية السائدة فى هذا العصر هى المذهب الحنفى وعليه الحكام السلاجقة ومذهب الشافعى وعليه معظم علماء أهل السنة والجماعة ومذهب الشيعة، وهو مذهب كل الموالين لآل بيت رسول الله ﷺ على اختلاف فرقهم.

قبيل هذا العصر (٤٧٧هـ) سقطت الدولة البويهية فى العراق التى كانت دولة شيعية، على يد طغرل بك السلجوقى، وبعدها حدثت فتن طائفية بين أهل السنة والشيعة، أحرقت خلالها مكتبات شيعية، واضطهد العلماء الشيعة فى بغداد. ولم تستطع ثورة البساسيرى التى حظيت بتأييد قاعدة شعبية أن تحافظ على القاعدة الشيعية فى بغداد، فسقطت ثانية بيد الأتراك السلاجقة وبقيت الدولة الفاطمية فى مصر المركز السياسى الوحيد للتشيع، بينما راح بقية الشيعة فى العالم الإسلامى ينشطون فى الحقل

=الفرنسية (assassant) ومفاتيح الأسرار، ومصابيح الأنوار مقدمة المحقق ص ٣٢، بمعنى القتلة، وقيل أنها نسبة إلى الحسن رئيسهم (Asoasins) وقيل أنها نسبة إلى الحشيش؛ لأن الحسن بن الصباح كان يعطى أتباعه نوعا من المخدرات فيرون بعدها نعيم الجنة، راجع: دائرة المعارف الإسلامية، مادة حشاشون.

(١) تاريخ الدعوة الإسماعيلية / ١٧٥ ـ ٢٠١ ومسألة ادعاء الإمام الإسماعيلى ألوهيته أو ادعاء أصحابه ذلك أنكرها ولم يعترف بحدوثها. ابن خلدون. المقدمة / ٦٠٤؛ والذهبى، خطط المقريزى ٤/ ١٨٤ وآدم متز، الحضارة الإسلامية ٢/ ٧٥٦ ونحن نستبعد أن تكون الرسالة المذكورة صحيحة مع أن ناقلها من مبلغى هذه الدعوة؛ غير أنه لا يستبعد ظهور تيارات متطرفة فى الإسماعيلية، راجع: الصلة بين التصوف والتشيع، الشيبى ١/ ٢٢٤.

العلمى، كما راحت الحركة الإسماعيلية تجتذب إليها كل الموالين لآل البيت الرامين إلى التحرك المسلح ضد السلطة الحاكمة.

ويبدو أن السلاطين السلاجقة لم يكونوا متعصبين لمذهب معين، بل كانوا يحاولون تفادى التحيز لطائفة خاصة، بينما لم يسلم وزراؤهم من هذا التعصب.

فى بداية هذا العصر كان الشافعية والشيعة مضطهدين بسبب تعصّب الوزير عميد الملك الكندرى، ولكن بقتله سنة ٤٥٦هـ انتعش المذهب الشافعى على يد نظام الملك، وجاءت مدارس النظامية لتكرس هذا المذهب، وتجعله المذهب الفقهى الوحيد فى دراسات هذه المدارس، كما جعلت المذهب الأشعرى محورا فى الأصول.

وكيف كان موقف نظام الملك من الشيعة؟ مما لا شك فيه أن موقفه كان متشددا من الغلاة الرافضة ومن المتطرفين الإسماعيلية الذين يعلنون حربهم ضد كل سلطة لا تتوافر فيها شروط الإمامة بالمعنى الذى يفهمونه، لكن ثمة قرائن تثبت خلاف ذلك، منها أنه لم يمنع لعن الأشاعرة وحدهم على المنابر، كما كان سائدا فى عصر عميد الملك الكندرى، بل منع أيضا لعن الشيعة، ويحدثنا صاحب النقض عن المكانة التى كان يتمتع بها علماء الشيعة فى هذا العصر، وعما كانوا يُشملون به من احترام، وهكذا عن سعة انتشار المدارس الشيعية واتساع القاعدة الشعبية للشيعة فى ذلك العصر حتى إن صاحب بعض فضائح الروافض يتذمر من سعة هذه القاعدة الشيعية ويقول: إن الامر بلغ أن يصبح «أكثر الحُجّاب والحرس والطباخين والفراشين من الرافضة ويعملون بفتاوى مذهب الرفض بدون تقية[1]، هذا فى بلاط السلاطين السلاجقة فما بالك بعامة الناس، وما كان بالإمكان أن يحدث هذا لو آن نظام الملك كان متعصبا ضد عامة الشيعة. أضف إلى ذلك أن نظام الملك كان يحضر دروس بعض علماء الشيعة.

٨ - الحركات السرية وباطن المجتمع:

لقد ترك الاستبداد السياسى فى العصر العباسى الثانى أثرا واضحا على جبين المجتمع الإسلامى تمثل فى ظهور الجمعيات السرية الباطنية التى أخذت تنخر فى باطن الدولة الإسلامية فكان منها الشيعة الغالية والقرامطة والزنادقة والباطنية، ولقد كان للباطنية والقرامطة أثرهم الواضح فى تخريب الدولة الإسلامية بسبب إنشائهم

(١) النقض / ٨١.

الجمعيات السرية، فطبيعة العمل السرى مكنت للعديد من العناصر الهدامة والحاقدة على الإسلام أن تتسرب إلى صفوفهم وتدخل فيها مختلف الانحرافات والأفكار الشاذة البعيدة عن الإسلام، مما ينتج عنه كثير من الحركات المريبة المنتسبة فى ظاهرها إلى آل البيت، مستمدة من ذلك تأييد القوى الساذجة ومعاضدتها، وباثة سمومها فيما عرف بالباطنية، وهى عبارة عن خلط وتشويش ومبادئ إباحية أو إلحادية أو مفسدة للدين فى أساسه.

ثم كانت هناك إلى جانب هؤلاء الفلاسفة وتلاميذهم بوادر حركة فلسفية باطنية حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة عن طريق رسائل مجهولة أسماء مؤلفيها، ذات نزعة تلفيقية واضحة فيها من كل علم وفن. ونعنى بها حركة «إخوان الصفاء وخلان الوفاء» التى كان مركزها البصرة ولها فروع فى بغداد والكوفة. وهى حركة وإن لم تبرز تماما إلا فى القرن الرابع الهجرى، إلا أن بداية تكونها كانت قبل ذلك.

ولعل ما فى رسائل هذه الجماعة من خلط يعبر بجلاء عن روح ذلك العصر المضطربة بشتى التيارات ومتضاربها.

٩ - القرامطة والحركات السرية:

فرقة باطنية ذات تعاليم خاصة تقترب من الشيوعية أسسها عبد الله بن ميمون القداح (ت / ٢٦١هـ)، وكان أبوه زنديقا ألف كتابا فى نصرة الزندقة، وكان القداح على صلة بمذهب الفلاسفة الطبيعيين، وكان يحتال لجذب المتدينين إلى مذهبه بإظهار التنسك والعبادة، واجتذب العامة بالشعوذة والخرافة. لكن الاسم الذى أطلق على جماعته جاء من اسم تلميذه وتابعه، حمدان قرمط، الذى ظهر ببغداد عام ٢٦٤هـ، كما كان من أتباعه أبو سعيد الجنابى، وقد ظهر بالبحرين عام ٢٨٦هـ[١].

وقد استطاع القرامطة أن يحدثوا قلاقل وفتنا فى العراق كله، بل فى البصرة وحول بغداد، وأن يستولوا على عمان والبحرين. وأتوا بكثير من الشرور، كقتلهم الحجيج ونقلهم الحجر الأسود مدة عشرين عاما. إذ هم لم يكونوا حركة فكرية نظرية فحسب، بل كانوا ذوى أهداف سياسية ودينية بعيدة المدى[٢].

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى ـ الخوارج والمرجئة د. محمد إبراهيم الفيومى دار الفكر العربى.

(٢) انظر: ظهر الإسلام. للأستاذ أحمد أمين. ج٤ ص ١٣٢ وما بعدها.

وكان للقرامطة ما يمكن تسميته بالمجلس الثقافى، أو الهيئة العلمية العليا ممثلة فى «إخوان الصفاء وخلان الوفاء»، مهمتهـا بث أفكار معينة فى أوساط المثقفين، واجتذاب الشباب من طلاب العلم بنظام خاص وترتيب معروف، وقد إنشأ هؤلاء الإخوان رسائل خمسين فى الحكمة، وواحدة جامعة على سبيل الإيجاز والاختصار، ضمنوها تعاليمهم وخلطوا فيـها كثيـرا مدعين التوفـيق بين شريعة العـرب وفلسفة اليونان لتكمل سـعادة العالم، وقد حاولــوا أن «يقيموا على أنقاض الدين التقليدى المـوروث والآراء الساذجة فلسفــة روحية»[1] ـ حسب تعبير ديبور ـ وتبدو حملتهم على المجتمع والأديان الموروثة واضحة فى (رسالة الحيـوان والإنسان) وفيها ألبسوا آراءهم ثوبا رمـزيا ـ كعادة الحركات المريبة دائما ـ فقالوا ما لو خرج من فم إنسان لأثار من حوله الشكوك.

ولا تجد فرقـة استطاعت أن تنتشر بنجاح وسـرعة كفرقة القـرامطة التى اجتاحت جزيرة العرب فى القرن العـاشر فقضت على سلطة الخلفاء الروحية والزمنيـة فى قسمها الشرقى، ويقول القرامطة بأكثر أحكام القرآن ويدعون بأنهم من الشيعة، ويعترفون بعلى وبالأئمة السبعة خلفاء لمحمد رأسا، وعلى ما ترى من انتحالهم لعقائد الإسلام الأساسية وإيمانهم بوحـدانية الله وبيوم الحسـاب وبفائدة الصلاة تجـدهم ينكرون الوحى ويذيعون مبـادئ مضادة للنظام الاجـتماعى، ومما تصـوروه عدة درجات وصـولا لمن يودون مثل نصيـبهم، والزندقة هى آخـر درجات هذا الوصول على رأى الـنويرى والمقريزى، ومن الصعب أن يتفق لمثل هذا المذهب ذلك الانتشار لو لم يقل بإلغاء الرق أيضا، وأتباع هذا المذهب قاتلوا للتحرر فقوضوا جميع الحواجز، ولما اغتنوا من النهب انهمكوا فى الدعارة معرضين عن المبادئ التى وضعها زعيم مذهبهم مستحقين للازدراء.

وكان للقرامطة دور ازدهار، فقد ألقوا الرعب فى جزيرة العرب بأسرها وفى مصر والشـام والعراق العـربى، وفى أهل بغـداد أيضـا، وفى بوادى سـوريا وكلدة وأقامـوا مستعمراتهم فى اليمامة والبحرين على الخصوص، ومن هذه المستعمرات كانوا يخرجون كتائب كتائب لغزو الحجاز والعراق.

وكان بدء مغازى القرامطة فى عـهد المعتضد (٨٩٨م) فهزموا أحد قـواده فتقدموا حتى الكوفة فانتـهبوها، وأغار القرامطة على فلسطين وسوريا فى عهـد المكتفى فهددوا دمشق، وكان القـرامطة يتصدون للقوافل السـائرة إلى مكة فيقضـون على تجارة العراق والحجاز فى آن واحد.

(١) تاريخ الفلسـفة فى الإسلام ص١٥٥ ـ ١٦٢، الجبائيان ص ٤٢ د. على فهيم حشيم.

وكان أبو طاهر أفضل زعماء القرامطة فجعل لهم من عاصمة البحرين هجر، مقرا ثابتا، فاشتركوا معه فى عدة غارات فدكوا الكوفة فدنوا من بغداد فدحروا تحت أسوارها جيشا مؤلفا من ثلاثين ألف رجل، وسأل أبو طاهر قائد المسلمين عن وجود جنود أفضل من جنوده لدى مولاه، فأمر أبو طاهر أحد جنوده بأن يدخل سيفه إلى صدره ففعل، وأمر جنديا آخر منهم بأن يلقى بنفسه إلى دجلة فصنع، وأمر ثالثا منهم بأن يقذف بنفسه فى هوة فأطاع (٩٣٥م).

وحاصر القرامطة مكة فدخلوها عنوة وقتلوا فيها أكثر من ألفى شخص وخربوا الكعبة فانتزعوا منها الحجر الأسود الشهير وردموا بئر زمزم، ثم عادوا مرهوبين فرضى القاهر والراضى بأن يُعطوا إتاوة.

ووجد القرامطة فى أمراء الحمدانيين والإخشيديين منافسين مستعدين لدحرهم، فهزموا فى غير مصادمة فارتدوا إلى صحارى جزيرة العرب وإلى البحرين واليمامة وزالوا بالتدريج.

وأعاد القرامطة إلى مكة الحجر الأسود الذى انتزعوه، فلما أعيد إلى مكانه طلب خليفة بغداد قطعة منه فوضعها على باب منزله كما يروى، فمن هنا جاء اسم (باب) الخليفة واسم (باب) سلاطين الآستانة، ومن هنا أتى فرض الركوع على المسلمين حين دخولهم مقرّ أولياء أمورهم.

١٠ - الميل الروحى إلى اعتزال الهيئة الاجتماعية:

وتجد بجانب هؤلاء المبتدعين الأقوياء الذين هاجموا سلطة الخلفاء الزمنية والروحية فقهاء وزهادا وفلاسفة أوجبوا فى دار الإسلام عدة انفصالات، وأهم هؤلاء، لاريب، هم الصوفية الذين لم تكن لهم غاية سوى اتصال النفس بالله اتصالا مستمرا، وذلك بتعطيل جميع أحاسيس القلب، وغير قليل اضطهاد الخلفاء أو أئمة بغداد لهؤلاء الذين عجزوا عن مناضلة نفوسهم المتقدة ببراهين مستنبطة من القرآن.

وانتشر التصوف بين الفرس على الخصوص، وكان الفرس يحاولون ربط الحديث بدين آبائهم تحت ستار الصوفية غير المُعيَّن، وأخذ الإسلام يتأخر فى ذلك الزمن بدلا من أن يتسع، وأضاع الإسلام شيئا من مكانه فى ذلك الزمن مع أنه فاز فى الهند على المذاهب البرهمية ذات حين، وأضر انقسام المسلمين إلى سنية وشيعة تقدم الإسلام، ولم

يستطع أوائل بنى العباس وأمراء الأمراء أن يوطدوا الوحدة الدينية فزاد الاضطراب والارتباك فى كل مكان، ووقف الشيعة أنفسهم على لعن معاوية فطلبوا إقامة الشعائر بما يناسب عليا، والحسين، وبدا السنية أنصارا مخلصين للسنة فأرادوا اتباع مبادئها، وكان بنو العباس يخشون زيادة نفوذ آل علي فأعلنوا أنهم من أهل السنة فاضطهدوا من ليسوا على مذهبهم، على ما كان من عداوتهم المتأصلة لبنى أمية ونزعهم الملك من بنى أمية.

ونجد خير من يمثل ذلك العصر أبا القاسم عبد الكريم القشيرى المتوفى عام ٤٦٥هـ، صاحب الرسالة القشيرية، التى وضعها للدفاع عن علوم أهل السنة والجماعة وردا على ما لاقاه أهل السنة فى ذلك الوقت من اضطهاد، كما بين فيها أيضا ما صار إليه أمر الناس تجاه الدين، فنجده يقول فى مقدمة الرسالة واصفا به ما آل إليه أهل ذلك العصر، مما دفع به إلى وضع ما كتبه: «ثم اعلموا ـ رحمكم الله ـ أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق فى زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم. . . وزال الورع وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوى رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة وركضوا فى ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات.

فإذا كانت هذه هى الحال التى لا يرتضيها القشيرى لأهل عصره من الشباب، والتى لا يرتضيها بالطبع لنفسه نستطيع أن نستنتج من ذلك أن شيوخ هذه الطائفة من المتصوفة كانوا على طريقة صحيحة من أصول التوحيد، يؤيد ذلك صحبة الإمام القشيرى لإمام الحرمين وأبى سهل بن الموفق وغيرهم من الأئمة المعاصرين له. يقول ديبور: « إن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعا ليجدوا فى علم الكلام ما تطمئن له نفوسهم، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم عن طريق آخر، هذه النزعة التى كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية وإلى مؤثرات فارسية ـ هندية، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها اسم التصوف»[1].

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٤٧ دى بور ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة.

وإذا كانت هذه النزعة قد ظهرت منذ بداية الإسلام إلا أنه فى هذا العصر الذى نتحدث عنه قد شهد ازدهارا للحركة الصوفية وأشهر رجالاتها من مثل: أبى يزيد البسطامى (توفى ٢٣٤هـ أو ٢٤١هـ) وسهل التسترى (٢٧٣هـ) وحمدون القصار رأس الملامتية (٢٧١هـ) وأبى القاسم الجنيد - سيد الطائفة كما يعبر عنه (٢٩٨هـ) وإبراهيم الخواص (٢٩١هـ) وغيرهم.

لكن النزعة الصوفية، وإن كانت قد بدأت نقية إلا أن كثيرا من التشويش والخرق قد دخل عليها، فحولها عن طريق التقى والورع والبعد عن الشهوات والحياة الدنيا، إلى سبيل الشطحات الغامضة والتصورات المبهمة والتعبيرات المريبة، فأحدثت فى المجتمع والفكر الإسلاميين بلبلة لا تزال آثارها إلى اليوم، على يد من أطلق عليهم اسم «غلاة الصوفية».

١١ - علوم الفلسفة وتوظيفها لنصرة الآراء المذهبية:

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية منذ قيام التراجمة السريان بنقل هذه الفلسفة إلى اللغة العربية بتأييد من الخلفاء وكان عصر المأمون هو أوج ازدهار حركة الترجمة والتعريب.

إلا أن الفلسفة - كأفكار كان لابد لها من فترة اختمار فى الذهن، وكعلم يحتاج إلى تحديد مصطلحاته وفهمها فى لغة هو جديد عليها - كان لامفر من أن يتأخر ظهور نتاجها النضيج عنه فى المجالات الأخرى.

وتحت لواء الفلسفة ظهرت مدرسة إسلامية اصطنعت طريقا إلى الفلسفة وقامت بإرساء أسسها الفلسفية من حيث المنهج والموضوع والقضايا، وترجمت منها ماشاء لها أن تترجم، وعلقت وشرحت ثم أبدعت فى هذا المجال الفلسفى وكان منها الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وانقسمت الفلسفة إلى مشائية أرسطية وإلى إشراقية أفلوطينية وفارسية سبق إليها ابن سينا وأقام بناءها السهروردى المقتول، ولقد تغلغلت الفلسفة ومنهجها فظهر أثر الأفلاطونية المحدثة (أو الأفلوطينية) برز بروزا واضحا فى نظرية الخلق عن طريق الفيض أو الصدور، وهى نظرية بعيدة عن روح الدين الإسلامى القائلة بأن الله يخلق بمشيئته من عدم، مما يدعو إلى الحذر من بعض أفكار الفارابى ويتطلب التنبه إلى ما قد يكون لبعض المذاهب المشبوهة فى مذهبه من تأثير وفى علوم الفلسفة نجد شخصية «الشيخ الرئيس أبو على بن سينا» وقد نشأ فى بلاد ما وراء النهر

حيث ولد بقرية من ضياع بخارى عام ٣٧٠هـ وتوفى عام ٤٢٨هـ، وله من المؤلفات الجم الغفير فى شتى نواحى المعرفة من علوم الأوائل فى الإلهيات والطبيعيات والطب والفلك وغيرها، وقيل: «واشتغل أبو على بتحصيل العلوم من الطبيعى والإلهى، ونظر فى النصوص والشروح، وانفتحت عليه أبواب العلوم، ثم رغب فى علم الطب وتأمل الكتب المصنفة فيه حتى صار فى مدة قليلة عديم المثل[1] وحكى عنه أنه أقبل على العلم الإلهى فقرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» ولم يستطع فهمه رغم قراءته له أربعين مرة حتى أيس من نفسه فى فهمه، حتى شاء له أن حصل على كتاب فى أغراض ما بعد الطبيعة لأبى نصر الفارابى فقرأه ففهم المقصود من أغراض الكتاب الأول المحفوظ ففرح بذلك فرحا عظيما ووزع الصدقات الكثيرة على الفقراء شكرا لله تعالى على ذلك[2]، وله من المؤلفات الكثير منها: الشفاء فى ثمانية عشر مجلدا، والنجاة، والإشارات وغيرها من المؤلفات الكثيرة التى ذكرها البيهقى وغيره من المترجمين للشيخ الرئيس[3]. وله فى الفلسفة تلاميذ عديدون منهم «الحكيم أبو منصور الحسين طاهر بن زيله المتوفى عام ٤٤٠هـ، وقيل: إنه «كان عالما بالرياضيات وماهرا فى صناعة الموسيقى، ومن تصانيفه «الاختصار» من طبيعيات الشفاء، وشرح رسالة حى بن يقظان[4]. ومن تلاميذه أيضا أبو عبد الله المعصومى، قيل: إنه كان أفضل تلامذة أبى على، وله من المصنفات كتاب «فى المفارقات»، وآخر فى «أعداد العقول والأفلاك» وثالث فى «ترتيب المبدعات» وكلها فى العلوم الفلسفية، وقيل: إن مصنفاته هذه كانت فى الخزانة النظامية بنيسابور، وكان المعصومى من المقربين من الشيخ الرئيس حتى قيل: إنه ـ أى الشيخ الرئيس ـ كان يقول عنه: هو منى بمنزلة أرسطو من أفلاطون[5]. ولم يكد يمضي وقت كبير من الزمان على وفاة ابن سينا حتى بدأ الهجوم على الفلسفة والفلاسفة باعتبار أنها فكر إلحادى، وأن المنطق ـ وهو أداة الفلسفة ـ طريق إلى الزندقة، وحمل لواء هذا الهجوم أبو حامد الغزالى فى كتابه المشهور«تهافت الفلاسفة» الذى كفر فيه الفلاسفة بأمور ثلاثة أساسية هى: القول بقدم العالم، وعدم معرفة الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد[6]، وتجدر

(١) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٢.
(٢) المصدر السابق ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٣) المصدر السابق ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٤، ٥) المصدر السابق ص ١٠٢.
(٦) المنقذ من الضلال ص١٠٥ وما بعدها، تحقيق الإمام عبد الحليم محمود.

الإشارة بهذه المناسبة إلى أن الغزالى نفسه بدأ فيلسوفا متكلما، وانتهى فى آخر حياته متصوفا، كما أن المسألة الأولى التى كفر بها الفلاسفة وهى «مسألة قدم العالم» ذات صلة وثيقة بعلم الكلام على الرغم من أنها قضية فلسفية إذ لو سلم بقدم العالم لم يكن الله تعالى خالقا، ولا مبدعا، وصفة الخلق من عدم من الصفات الأساسية التى لابد للمسلم من الاعتراف بها، وفى ذلك يقول المتكلمون أن «العالم حادث» وهى أول قضية يبدأون منها التدليل على وجود الله.

وفى حقل الفلسفة والحكمة وصلتنا تأليفات قيمة من قطان المروزى (ت ٥٤٨هـ) وشهاب الدين السهروردى (ت ٥٨٧هـ) وناصر خسرو (ت ٤٨١هـ).

شهد هذا العصر نشاطا أدبيا، وبلاط سنجر كان عامرا بالشعراء، ومن أشهرهم الأنورى والحكيم السنائى، والمعزّى أمير الشعراء فى البلاط المذكور وفى حقل العلوم الأدبية برز عبد القاهر الجرجانى مؤسس علم البلاغة (ت ٤٧١ أو ٤٧٤هـ) والحسين بن علي الكاتب المعروف بالطغرائى صاحب لامية العجم المعروفة، والقاسم بن على الحريرى (ت ٥١٦هـ) صاحب «المقامات» وأبو الفضل الميدانى (ت٥١٨هـ) صاحب معجم الأمثال؛ ورشيد الوطواط (ت ٥٧٣هـ) صاحب حدائق السحر فى دقائق الشعر وأبو بكر بن الأنبارى صاحب ما يزيد على سبعين مصنفا (ت٥٧٧هـ)[1].

ونذكر بعد ذلك من علماء هذا العصر أبا حامد الغزالى (٥٠٥ هـ) صاحب التصانيف الكثيرة فى العرفان وأشهرها إحياء علوم الدين وأخاه أحمد بن محمد الطوسى الغزالى (ت ٥٢٠ هـ).

وفى العرفان والتصوف برز عدد من الأعلام فإضافة لما خلفه لنا أبو حامد الغزالى فى هذا المجال، ثمة تراث غني تركه لنا رجال من أمثال آبى سعيد أبى الخير، وبابا طاهر عريان، والخواجة عبد الله الأنصارى.

وبعد لا بد أن نذكر أصحاب الموسوعات التاريخية والرجالية فى هذا العصر من أمثال الخطيب البغدادى صاحب تاريخ بغداد (ت ٤٦٣هـ) الذى عاصر أوائل هذه الحقبة الزمنية، وأبو سعد السمعانى (ت ٥٦٢هـ) صاحب الأنساب والذيل والتحبير.

والتفسير، وهو المجال العلمى الذى يهمنا أكثر فى هذا التحقيق قطع فى هذا العصر خطوات كبيرة على يد العلماء، وأبرزُ من خلفوا لنا آثارهم فى هذا المجال:

(١) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٣٤.

١ ـ الطوسى، أبو جعفر محمد بن الحسن، المعروف بالشيخ، وهو من كبار علماء الإمامية، تضلع فى الفقه، والأصول والتفسير، والحديث، والكلام، وفنون الأدب، بلغ درجة الاجتهاد على يديه من تلاميذه ما يقرب من ثلاثمائة عالم.

سنة ٤٤٨هـ احترقت داره فى الكرخ ببغداد، وتلفت كتبه فى الفتنة الطائفية التى نشبت هناك، فاضطرّ إلى الهجرة إلى النجف الأشرف، فأسس الحوزة العلمية هناك، وبقيت تواصل خدماتها العلمية خلال القرون التالية.

توفى فى شهر محرم سنة ٤٦٠هـ وهو فى الخامسة والسبعين من عمره ودفن فى النجف الأشرف.

من تأليفات الشيخ: التهذيب والاستبصار فى الحديث؛ وفى التفسير: التبيان فى تفسير القرآن.

٢ ـ الزمخشرى، جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر المعتزلى، جاور الكعبة زمنا فسمى جار الله صاحب تصانيف كثيرة، منها: تفسير الكشاف، وتفسير الفائق، وأساس البلاغة فى اللغة، والأنموذج فى النحو، ونصائح الكبار ونصائح الصغار فى الزهد والموعظة، توفى سنة ٥٨٣هـ(١).

١٢- الزندقة والإلحاد:

فى هذا العصر ظهر الاتجاه الإلحادى كأوضح ما يكون، وأسفرت الزندقة عن وجهها إسفارا كاملا، ولم يعد الكثيرون يخشون أن يجهروا بآرائهم أمام الناس، بل وأن يصدروا الكتب تحمل هذه الآراء وعليها أسماؤهم، ولعل هذا يرجع فى أساسه إلى ما حاق بالخلافة من ضعف وأصابها من انحلال أدى بالملاحدة وذوى الأفكار الهدامة إلى إعلان ما فى نفوسهم دون خوف من عقاب أو خشية من ردع.

قال ابن عقيل فى أثناء حديثه عن ابن الراوندى ومؤلفاته فى الطعن على القرآن والإسلام: «وعجبى كيف عاش وقد صنف (الدامغ) يزعم أنه قد دمغ به القرآن، و(الزمرد) يزرى به على النبوات، ثم لا يقتل! وكم قد قتل لص فى غير نصاب ولا

---

(١) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٣٥ الشهرستانى تحقيق د. محمد آزر شب.

هتك حرز وإنما سلم مدة وعاش لأن الإيمان ما صفا فى قلوب أكثر الخلق بل فى القلوب شكوك وشبهات»[١].

ولعل ابن الراوندى هذا هو أكبر ممثل للتيار الإلحادى فى هذا العصر[٢] وهو أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندى، المتوفى سنة ٢٩٨هـ - وفى تاريخ وفاته خلاف كبير[٣].

كان ابن الراوندى معتزليا طرده أصحابه بعد ما ظهر من بدعه وزندقته، وقيل إنه كان يطلب فيهم رئاسة فلما لم ينلها انقلب عليهم وصار يخبط هنا وهناك. فألف لأغلب الطوائف المناهضة للمعتزلة، كالرافضة مثلا بل واليهود، لقاء أجر كان يناله.

وأشهر كتب ابن الراوندى هو «فضيحة المعتزلة»[٤] الذى ألفه ردا على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة». كما يذكر من كتبه: الدامغ، والتاج، والزمرد، والفريد[٥] والإمامة، وقضيب الذهب، وعبث الحكمة[٦] وغيرها مما نقضه شيوخ المعتزلة وفى مقدمتهم أبو على وأبو هاشم.

كان لابن الراوندى نزعة إلحادية واضحة فى آرائه التى وصلنا القليل منها[٧] وكان لا يعتبر القرآن معجزة، لا فى نظمه ولا فى أخباره، ويقول عنه أنه من الممكن أن

---

(١) المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزى طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٧هـ جزء ٦ ص ١٠٠ الجبائيان ص ٥٠.

(٢) ذكر المعتزلة فى كتبهم - وإن كان ذلك بعد هذا العصر - أدلة ابن الراوندى على آرائه الإلحادية، وقد ردوا عليها. راجع كتاب «ديوان الأصول» لأبى رشيد النيسابورى تحقيق محمد أبى ريدة ص٢٨٥ -٢٩٤.

(٣) راجع مقالة بول كراوس Paul Krauss فى كتاب عبد الرحمن بدوى «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» ص ٥.

(٤) وقد رد عليه عبد الرحيم بن الحسين الخياط بكتابه «الانتصار» المعروف. راجع مقالة بول كراوس Paul Krauss فى كتاب عبد الرحمن بدوى «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» ص ٧٥ - ١٨٨..

(٥) أو الفرند - انظر مقدم د. نيبرج لكتاب «الانتصار» ص ٣٥. راجع مقالة بول كراوس Paul Krauss فى كتاب عبد الرحمن بدوى «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» ص ٧٥ - ١٨٨.

(٦) انظر مثلا «المنتظم» لابن الجوزى ج٦ ص ٩٩ ويكتب «نعت الحكمة» أحيانا وهو خطأ. الجباتيان ص ٤٠.

(٧) راجع ما كتبه عنه بول كراوس فى كتاب: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام. عبد الرحمن بدوى. ص ٧٥ وما بعدها وفيه تفصيل كبير.

يؤتى بمثله[١]. وقد حاول هذا فعلا فيما يبدو[٢]. ويحكى أن له فى هذا نقاشا مع أبى على.

ويعتبر الرازى الطبيب الذى مر ذكره، أيضا من جملة الملاحدة، وله فى الإباحية والتحلل من أوامر الدين ونواهيه نصيب كبير، وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان جميعا، وكان يطعن فى النبوة، ويزعم أنها لا تتفق مع الحكمة، وأنها السبب فى العداوة والهلاك للبشر، وهو يعتقد ـ طبقا لمذهبه فى حدوث العالم وفنائه ـ أن النظر فى الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام العالم[٣].

وقد رد على الرازى الطبيب رازى آخر هو أبو حاتم الرازى (توفى ٣٢٢هـ) فى كتاب أسماه «أعلام النبوة» فند فيه آراءه[٤].

وكان هناك إلى جانب الأفراد الملاحدة ـ أو الزنادقة ـ حركات جماعية منحرفة، تقوم على تنظيمات خاصة بها أغلبها سرية باطنية، وتتفرع عن كل حركة كبرى فروع صغيرة تنضوى تحت لوائها وتختلف معها فى بعض التفصيلات. نذكر منها: القرامطة، وإخوان الصفاء، والرافضة، والبابكية والخرّمية[٥].

١٢- الرافضة غلاة الشيعة:

أما الرافضة فهم فرق من فرق الشيعة والغلاة، انقسموا على زيد بن على، ورفضوا قبوله خلافة أبى بكر وعمر، رضى الله عنهما، فنكصوا عن البيعة له ورفضوه[٦] فقال زيد لهم: رفضتمونى فى أشد ساعات الحاجة. فسموا بذلك، وهو اسم مكروه[٧]. وقد كان الروافض اتبعوا جعفر الصادق، ثم تفرقوا إلى فرق عدها البغدادى خمس عشرة فرقة[٨] وقد غلا الرافضة حتى قالوا بألوهية الأئمة، وأباحوا

(١) المنتظم ـ لابن الجوزى جزء ٦ ص ٩٩ ومابعدها.
(٢) مقدمة « الانتصار» ص ٢٧.
(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام. لدى بور ص ١٤٨.
(٤) راجع هذا بالتفصيل فى كتاب إبراهيم مدكور: (فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق) ص ١٠٤.
(٥) بقيت هذه الطوائف إلى ما بعد عصر الجبائيين بوقت طويل انظر: (الفهرست) ص ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٨٣ الجبائيان ص ٤١.
(٦) انظر: فرق الشيعة ص: ٥٤ ـ ٥٥.
(٧) ظهر الإسلام جزء ٤ ص ١٠٩.
(٨) راجع: الفرق بين الفرق ـ للبغدادى ص: ٢٣.

محرمات الشريعة، وأسقطوا وجوب فرائضها[1] وكانت لهم آراء ومذاهب فى الإمامة والنص والعصمة وغيرها، تتسم بالغرابة والإغراب فى مجافاة روح الدين وتتصل بالنزعات المريبة فى الديانات الأخرى.

ولم تكن الموجة الإباحية التى أتى بها الخرمى ـ والبابكية على وجه الخصوص ـ وازدهرت فى عهد المعتصم قد انحسرت بعد. ولم تزل آثارها تظهر فى تفكير بعض الطوائف والأشخاص وتجد لها متنفسا سريا فى مختلف الاتجاهات بعد أن قمعت بحد السيف وقضى على أصحابها بقوة السلاح[2].

كما أن آثار القائلين بالتناسخ وقدم العالم من السمنية والمانوية وبعض أتباع الفلسفة اليونانية الغنوصية، لا زالت تجد صداها فى هذا العصر، ويكثر الحديث عنها وعن أصحابها، وقد وجدت ملجأ لها فى نظريات الصوفية الغلاة، وبعض المتفلسفة، الزنادقة الذين سبقت الإشارة إلى بعضهم[3].

أما أبو جعفر محمد بن على الشلمغانى فقد تطرف تطرفا كبيرا، وبلغ به الأمر حد ادعاء الألوهية وتسمية نفسه (روح القدس) ووضع كتابا خارجا على الدين الإسلامى. وقد تفاقم خطره فى عهد الراضى، وتأثر بآرائه كثير من رجالات الدولة فصلب هو الآخر عام ٣٢٢هـ[4].

رابعا: القضاء على الإسماعيلية وفكرها

١- الصراع المذهبى السياسى:

من الطوائف التى أعلنت الإرهاب فى المجتمع الإسلامى والتى ساعدت على انتشاره الدولة الفاطمية «الإسماعيلية» وكانت منها ولائد الإرهاب: القرامطة ـ الحشاشين صاحبها الحسن الصباح.. إلخ وتصدت لها الدولة السلجوقية التى أسهمت فى

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٣
(٢) انظر التفصيل فى (الفرق بين الفرق) ص: ٢٦٦ وما بعدها.
(٣) راجع المصدر السابق ص: ٢٧٠ وما بعدها.
(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٦٤ وما بعدها

نشر أصول أهل السنة والجماعة فجهز لها بركيارق جيشا وعزم بركيارق على الذهاب إلى بغداد لمحاربة الإسماعيلية لكنه مرض فى «بروجرد» وتوفى سنة ٤٨٩هـ(١).

تولى السلطة بعده أخوه السلطان محمد الذى حارب الإسماعيلية وهدم قلعة «شاه دز» وقلعة «خان لنجان» من قلاع الإسماعيلية(٢).

وفى هذا العصر اتهم وزيره سعد الملك، سعد بن محمد الرازى بأنه مال إلى الباطنية فقتل.

أرسل السلطان محمد جيشا لمحاصرة قلعة «آلموت» حيث يتحصن فيها حسن الصباح، لكن محمدا مات سنة٥١١ هـ قبل أن يتم هذا الفتح وعين بعده محمودا ابنه.

٢- الفكر الإسماعيلى والرد عليه:

قسّم الشهرستانى الإسماعيلية أو الباطنية إلى: باطنية قديمة «قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا فى نبارى تعالى: إنا لا نقول: هو موجود، ولا موجود، ولا عالم، ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز.. بل هو إله المتقابلين. وخالق المتخاصمين والحاكم بين المتضادين..»(٣).

وقالوا: «إن الأئمة تدور أحكامهم على سبعة،كأيام الأسبوع، والسموات السبع، والكواكب السبعة، والنقباء تدور أحكامهم على اثنى عشر(٤).

ثم تحدث عن أصحاب الدعوة الجديدة الذين تنكبوا عن الطريقة القديمة حين «أظهر الحسن بن محمد بن الصباح دعوته، وقصر على الإلزامات كلمته، واستظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع»(٥).

---

(١) يبدو أن عداء السلاطين السلاجقة للإسماعيلية لم يكن فكريا، بل كان سياسيا فالإسماعيلية يدعون للخليفة الفاطمى ويمارسون الإرهاب بشكل فظيع على ما تذكره كتب التاريخ، راجع قصة المجزرة التى ارتكبها نفر منهم فى الكامل، ابن الأثير ١٠/١١٧ وفى هذا العصر تولى عمليات الإرهاب أحمد بن العطاش، الذى تحصن فى قلعة شاه دز واستطاع السلطان أن يحتل هذه القلعة ويلقى القبض على العطاش فقتل شر قتلة، انظر: دول الإسلام الذهبى ٢/ ٢٠.

(٢) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٣٧ الشهرستانى.

(٣) يتحدث المستشرق هنرى كوربان عن ذلك تحت عنوان: ديالكتيك التوحيد، تاريخ فلسفة إسلامى (فارسى) ١١٢ ـ ١١٨.

(٤) الملل والنحل ١/ ١٧٢ ـ ١٧٣.　　(٥) نفس المصدر ٧٥.

تحدث أبو حامد الغزالى فى كتابه فضائح الباطنية عن معتقدات الإسماعيلية؛ وهو، وإن كان ينطلق من موقف الخصومة لا الموضوعية فى الحديث عنهم يقدم لنا معلومات قيمة عن النظرية التى كانت سائدة فى عصر الشهرستانى لدى علماء أهل السنة والجماعة تجاه الباطنية.

يقول الغزالى[1]: إن معتقد هؤلاء فى الإلهيات القول «بإلهين قديمين لا أول لوجودهما، من حيث الزمان؛ إلا أن أحدهما علة لوجود الثانى، واسم العلة: السابق، واسم المعلول: التالى، وقد يسمى الأول عقلا، والثانى نفسا. وربما قالوا: الشرع سماهما باسم القلم واللوح، والأول هو القلم فإن القلم مفيد، واللوح مستفيد متأثر، والمفيد فوق المستفيد». وفكرة اللوح والقلم نجدها فى نصوص تفسير الشهرستانى كما سيأتى.

وفى النبوات يقول الغزالى: إن «المنقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة، وهو إن النبى عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق ـ بواسطة التالى ـ قوة قدسية صافية مهيّأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكل بما فيها من الجزئيات.. وأما القرآن فهو عندهم تعبير محمد عن المعارف التى فاضت عليه من العقل الذى هو المراد باسم جبريل».

ومعتقدهم فى الإمامة أنهم «قد اتفقوا على أنه لابدّ فى كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه فى تأويل الظواهر وحل الإشكالات فى القرآن والأخبار والمعقولات.. ولكل نبى سُوسٌ، والسوس هو الباب إلى علم النبى فى حياته، والوصى بعد وفاته، والإمام لمن هو فى زمانه، كما قال ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

ومذهبهم فى المعاد والقيامة أنهم «قد اتفقوا عن آخرهم على إنكار القيامة، وأولوا القيامة، وقالوا: إنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان».

وفى التكاليف الشرعية «المنقول عنهم الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات، واستحلالها وإنكار الشرائع، إلا أنهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم. وإنما الذى يصح من معتقدهم فيه أنهم يقولون: لابدّ من الانقياد للشرع فى

(١) راجع: فضائح الباطنية أو المستظهرى ٢٣٨ ـ ٥٤.

تكاليفه على التفصيل الذى يفصله الإمام، من غير متابعة الشافعى وأبى حنيفة وغيرهما»(١) ويذكر الخوانسارى أمثلة على تأويلهم الأحكام الشرعية، كالوضوء والتيمم والصلاة والزكاة والحج(٢).

الاتجاه الباطنى عند الإسماعيلية ترك آثارا كبيرة فى التصوف، فتشابهت إلى حد كبير آراء الفريقين(٣) حتى أن الإسماعيلية يعتبرون كبار الصوفية منهم من أمثال سنائى والعطار، وجلال الدين الرومى، ويعتقدون أن شمس التبريزى كان له دور الحجة مع جلال الدين الرومى(٤) ومع انتشار المذهب الباطنى فى عصر الشهرستانى انتشر التصوف، وكان نظام الملك يرعى الصوفية(٥) فنضج التصوف وبلغ ذروته على يد الغزالى الذى تأثر بكتب الصوفية وخاصة بكتاب قوت القلوب لأبى طالب على بن محمد المكى (ت٣٨٦هـ)(٦).

هكذا كانت حال الدولة الإسلامية من الغرب إلى الشرق، وما كان يشيع فيها من اضطراب استمر طوال النصف الأول من القرن الخامس الهجرى، حتى بعد أن استقرت السلطة فى يد السنيين على يد الأتراك فى منطقة ما وراء النهر عام ٣٨٩هـ، وعلى يد السلاجقة ـ من الأتراك أيضا ـ بظهورهم فى منطقة خراسان منذ عام ٤٢٦هـ، حيث استقرت مقاليد الأمور بأيديهم منذ عام ٤٣١هـ ثم ظهر أثرهم فى صالح أهل السنة على يد نظام الملك وبناؤه المدارس النظامية التى تحمل أصول أهل السنة.

٣- بناء المدارس السنية:

كان عام ٤٥٥هـ، وهو العام الذى قتل فيه السلطان طغرل بك وتولى بعده السلطان ألب أرسلان، واستوزر الأخير «نظام الملك» الذى ظل فى الوزارة مع ملوك السلاجقة حتى وفاته عام ٤٨٥هـ، وبه ابتدأ الاستقرار لأهل السنة فى منطقة الجانب

---

(١) النصوص منقولة عن كتاب فضائح الباطنية أو المسمى بكتاب المستظهرى لأبى حامد الغزالى ٣٨ ـ ٥٤.

(٢) روضات الجنات ٨/ ٧٠ ـ ٧١.

(٣) الصلة بين التصوف والتشيع، ٢٢١ ـ ٢٢٤

(٤) تاريخ فلسفة إسلامى، كورين / ١٣٤.

(٥) مدارس نظامية (فارسى) ٢٢ ـ ٢٣.

(٦) تاريخ الفكر العربى فروخ ٤٦٦ ـ مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٤٣ الشهرستانى تحقيق د. محمد آذر شب.

الشرقى من الدولة الإسلامية، فهو كما يقول ابن الاثير: «كان عالما جوادا عادلا حليما كثير الصفح عن المذنبين، طويل الصمت، كان مجلسه عامرا بالقراء والفقهاء وأئمة المسلمين وأهل الخير والصلاح، أمر ببناء المدارس فى سائر الأمصار والبلاد، وأجرى لها الجرايات العظيمة، وأملى الحديث بالبلاد، وببغداد وخراسان وغيرها[1]. وبلغ اهتمامه بالعلم والعلماء إلى درجة كان يقضى فى مجلسه معهم معظم وقته فقيل له: إنهم يشغلونك عن كثير من المصالح، فقال: هؤلاء جمال الدنيا والآخرة، ولو أجلستهم على رأسى لما استكثرت ذلك.

كما أوقف فى عهده لعن الأشاعرة واضطهاد أهل السنة الذى بدأ فى عهد عميد الملك الكندرى، وعاد من نزح منهم من خراسان إلى بلاده، وعلى رأسهم إمام الحرمين الجوينى الذى تولى التدريس فى المدارس النظامية بعد ذلك، والمدارس النظامية نسبة إلى «نظام الملك»، وقيل: إنه أسرف فى الإنفاق على هذه المدارس، وعلى القائمين على التدريس فيها من العلماء حتى وشى به الواشون لدى السلطان بقولهم: إنه «أى نظام الملك» يصرف على هذه المدارس ما يكفى لإنشاء أعظم الجيوش، فعاتبه السلطان «ملكشاه» السلجوقى فى هذا الشأن فأجابه: «يا بنى أنا شيخ أعجمى، لو نودى على فيمن يزيد، لم أحفظ خمسة دنانير، وأنت غلام تركى، لو نودى عليك، عساك تحفظ ثلاثين دينارا، وأنت مشتغل بلذاتك، منهمك فى شهواتك، وأكثر ما يصعد إلى الله تعالى معاصيك دون طاعاتك وجيوشك الذين تعدهم للنوائب، إذا احتشدوا كافحوا عنك بسيف طوله ذراعان، وقوس لا ينتهى مدى مرماها إلى ثلاثمائة ذراع، وهم مع ذلك سيغرقون فى المعاصى والخمور والملاهى والمزمار والطنبور، وأنا أقمت لك جيشا يسمى جيش الله، إذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامهم، صفوفا بين يدى ربهم، فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا ألسنتهم، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك فى خفارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون، وببركاتهم تمطرون وترزقون «فقبل ملكشاه وسكت»[2]. ويبدو من ذلك أن الوزير (نظام الملك) كان بجوار مالهُ من صفات الورع والعدل والتقوى وحبه للعلم والعلماء، سياسيا محنكا؛ فأراد أن يثبِّت بالعلم أقدام أهل السنة والجماعة فبنى لهم المدارس المختلفة التى يقوم بها أنصاره

(١) ابن الأثير: الكامل ج١٠ ص ٧٧.
(٢) المقدسى أحسن التقاسيم ص ٣٢٣.

من أهل السنة والجماعة، رسلا له ولمذهبه، وبالتالى لسلطانه فى كل مكان، ولم يكن «نظام الملك» بعمله هذا بدعا فى زمانه فقد قصد الفاطميون الشيء نفسه بإقامتهم للأزهر ولجامعة القيروان وغيرهما من المدارس والمعاهد العلمية التى كانت تدعو لمذهب الشيعة فى بداية أمرها، وما يهمنا فى هذا كله هو استقرار سلطان أهل السنة فى البلاد منذ بداية النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى.

٤- الخواجة نظام الملك وأثره فى نشر مذهب أهل السنة والجماعة:

الخواجه أبو على[(١)]. الحسن بن على بن إسحاق وزير دولة السلاجقة، وممن كان له دورٌ كبير فى السياسة والعلم والأدب فى هذا العصر.

حفظ القرآن فى الحادية عشرة من عمره، ثم اتصل بجغرى بيك الذى عرفه بألب أرسلان، وعندما تسلم هذا الأخير زمام الحكم استوزره مدة عشرة أعوام كان أبناؤه الاثنا عشر خلالها يساعدونه فى إدارة أمور البلاد ثم بقى بعدها وزيرا لملكشاه.

كان عالما فاضلا ومحبا للعلماء والفقهاء وأئمة الإسلام، بعيدا عن كل ألوان التعصب يغدق لطفه على كل علماء الفرق والمذاهب[(٢)].

وفى زمن طغرل كان الرافضة والأشعرية يلعنون على المنابر بتحريض من عميد الملك الكندرى، ولذلك اضطر كثير من العلماء أمثال: إمام الحرمين الجوينى[(٣)]، وأبى

---

(١) سلجوقنامه / ٣٢، ويذكر أن السلطان ملكشاه زار بغداد سنة ٤٧٩هـ، يصحبه وزيره نظام الملك، وخلالها زار مشهد الإمام موسى بن جعفر الإمام السابع من أئمة أهل البيت ومشهد على بن أبى طالب فى النجف ومشهد ابنه الحسين فى كربلاء، كما زار أيضا أضرحة معروف الكرخى المتصوف وأحمد بن حنبل وأبى حنيفة مؤكدا بذلك هو ووزيره على عدم تحيزهما لمذهب معين. تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم ٤/ ٢٨.

(٢) الكامل، ابن الأثير ١٠/ ٢٠٩؛ سنذكر أن بعض المحققين يرى أن نظام الملك كان متعصبا للمذهب الشافعى وللطريقة الأشعرية، وكان حاقدا على بقية المذاهب، ونحن نشك فى ذلك راجع الحياة الثقافية والعلمية فصل النزاعات الطائفية من هذه الدراسة.

(٢) أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى ولد سنة ٤١٩هـ قرب نيسابور، فى سنة ٤٥٠رحل إلى الحجاز ودرس فى مكة والمدينة أربع سنوات فكسب لقبه إمام الحرمين وكتبه فى المذهب الشافعى وبعد إعادة الجوينى إلى نيسابور أصبح أول أستاذ للنظامية فيها وعليه تخرج الغزالى توفى فى نيسابور سنة ٤٧٨هـ تاريخ نيسابور، الترجمة ١٠٩٠ص ٥٠٧ طبقات الشافعية ٥/ ١٦٥-٢٢٢.

القاسم القشيرى[١]. أن يهاجروا من أوطانهم وعمل نظام الملك فى زمن ألب أرسلان على منع ذلك وإعادة هؤلاء العلماء إلى أوطانهم.

راجت العلوم والفنون فى هذا العصر وازداد عدد المدارس والعلماء وطلاب العلم وأنشأ نظام الملك مدارس ومساجد فى بغداد وأصفهان وطوس وبلخ وهرات ونيسابور باسم النظامية وأشهرها نظامية بغداد التى انتهى العمل من بنائها سنة ٤٥٧هـ.

وكان أبو إسحاق الشيرازى أول مدرس فيها ودرّس فيها أبو حامد الغزالى سنة ٤٨٤هـ كما درّس فيها الشهرستانى.

ولد نظام الملك سنة ٤٠٨هـ فى قرية نوغان بطوس وعاش ٧٧ عاماً، وتولى الوزارة ثلاثين سنة[٢].

ونظام الملك هذا شخصية عجيبة من شخوص عالمى الفكر والسياسة فى ذلك العصر المضطرب، وهو عصر السلاجقة الأتراك الذين حلوا فى سيادة دولة الخلافة محل البويهيين، وهؤلاء الآخرون من صعاليك الفرس، من فرع من فروع أهل الجبال منهم هم الديلم، ومواطنهم جنوبى بحر قزوين وقاعدتهم الرى كانت تقوم مقام طهران الحالية، وكانوا شيعة يسترون عقائدهم ليسودوا دولة الخلافة وكانت فترة سيادتهم من (٣٣٣ ـ ٤٤٤هـ/ ٩٤٤ ـ ٥٢-١م) من أسود فترات تاريخ الشرق الإسلامى فهم عتاة ظلمة جهلاء يتظاهرون بالعلم، فلما ذهبت دولتهم وحل محلهم السلاجقة ـ وهم سنيون ـ اجتهدوا فى إعادة السُنة إلى مكانها وأنشأوا مدارس لشيوخ السُّنة ليزيلوا آثار العبث البويهى، وأكبر هذه المدارس كانت النظامية التى أنشأها نظام الملك هذا، وهو أبو على الحسن بن على بن إسحاق الطوسى وهو معاصر للغزالى، فقد ولد فى قرية

---

(١) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيرى أبو القاسم الإمام الفقيه المتكلم الأصولى والمفسر الأديب النحوى من العرب الذين وردوا خراسان خرج من نيسابور إلى الحج فسمع بالحجاز والعراق ثم عاد إلى نيسابور فارق وطنه خلال الفتن التى ظهرت فى خراسان ٥٤٠ـ٥٥٥ ثم أعيد الى نيسابور وعاش خلال الأعوام العشرة الأخيرة من عمره مكرما، توفى سنة ٤٦٥هـ تاريخ نيسابور، الترجمة ١١٠٤ ص ٥١٢ ـ ٥١٤ طبقات السبكى ٥/١٥٣ ـ ١٦٢ . مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٢١.

(٢) وفيات الأعيان ٢/ ١٣٠ الكامل ابن الأثير ١٠/ ٢٠٤ طبقات الشافعية السبكى ٣/ ١٣٥ تاريخ نيسابور الترجمة ٥٣٣ ص ٢٨٣.

مجـاورة لطوس سنة (٤١٠هـ/ ١٠١٩ ـ ١٠٢٠م) ودخل فى خدمة السلاجـقة من أول أمرهم وأصبـح وزيرا لأعظم ملوكهم وهو ألب أرسلان الذى كسب للإسـلام نصرا من أعظم انتصاراته على الروم البيزنطيين فى موقعة مانزيكارت التى تعرف فى تاريخنا باسم ملاذكرد، وافـتتح بذلك عصر النهوض العسـكرى الإسلامى فى الشرق الذى بلغ ذروته أيام الأتراك العثمانيين، وألب أرسلان قتل سنة (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)(١) وخلفه ابنه طغرل بك واستـمر نظام الملك وزيرا له وأصبح السـيد المطلق فى دولة الخلافـة لأن طغرل بك عندما تولى كانت سنة ١٨ سنة هجرية وأصبح نظام الملك يلقب بأتا ـ بك والأتابك أى خال الأمير أو الوصـى عليه ومدبر شئون الدولة باسمـه، وقد نجح نظام الملك فى إقرار مـذهب السنة ودخل لهذا السـبب فى منازعـات وعداوات مع غـلاة الشيـعة مما انتـهى باغتياله على أيدى جماعة سرية تسمى بالإسمـاعيلية الحشاشين فى العاشر من (رمضان ٤٨٥هـ/ ١٤ أكتوبر ١٠٩٢م) وخلف لنا كـتابا متوسط القيم فى الإدارة يسمـى سياسة نامه أى كتاب السياسة.

ورغم جهود نظام الملك فـقد ظل الجو السياسى مـضطربا مكفهرا، وفى كل يوم يقتل وزير أو أمير وتدور مـعارك ويهلك النـاس، والحقيـقة أن الخلافة العـباسية لم تقم لهـا قائمـة تذكر بعد كـارثة العصر البويهى الذى هـبط بالخلافة إلى درك سحـيق وفتح الباب لكل المذاهب الضالة والمعاديـة للإسلام لتنتشر دون قيد، وكان دعاة غـلاة الشيعة الإسماعيلية قد زعزعوا قوائم المجتمع بما نشروه فى الناس من الأمل الكاذب فيما سموه المهـدى المنتظر، وكان عوام الناس فى درك سحيق من الفقر والتـعاسة والجهل فقد استبد بهم الملوك من ناحية وتخلى عنهم أهل العلم من ناحية، فلم يبق قريبا منهم إلا الداعية الإسماعيـلى الذى كان يمنيهـم بالخـلاص مـن الفقر والذل بقـيام دولة المهدى مـن آل البيت التى تملأ الدنيا عـدلا، وما زالت المؤامرة الكبرى تتسع حتى بلغت ذروتها بقيـام دولة الفاطميـين فى بلاد إفريقية وهـى تونس الحالـية سنة (٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) ثم انتقلت إلى مصر سنة (٣٥٢هـ / ٩٦٣م) وأخذت تنازع الخلافـة العباسية على السلطان فى بلاد الشام، ومن صـحراء جـزيرة العرب أقـبل القرامطة وهم شـركاء الفـاطميين يـطالبون بنصيبهـم من الغنيمة وانـضم إليهم بنو هلال، وبنو سليم بن منصـور وهاجموا العراق ودمشق ودخلوا مـكـة وسرقوا الحـجر الأسود عـلى ما قلناه، وقد تصـدى السلاجـقة للفاطميـين واستمرت الحروب قائمـة بين الجانبين حتى زمن الغزالى واقـتربنا من كارثة

(١) تاريخ موجز للفكر العربى ص ٢٤٤ د حسين مؤنس.

الغــزو الصليــبى سنة ١٠٩٧م، وهى عــدوان خطير طـويل على بلاد الإسلام مـا زلنا نستنكره ونحـمل على الذين قاموا به من ملوك النصـرانية الغربية وأمـرائها ونحن أحق باللوم والتنديد، فإن البلاد لا تغزى من الخارج بل من الداخل كما قال المؤرخ الرومانى تاكيتوس، بمعنى أن الأمة إذا كانت قـويـة البناء سليمة التكوين صـحيحة الاعتقاد قائمة على العدل، لم يجسر على العدوان عليها أحد(١).

وبعد مقتل نظام الملك اتجه ملكشاه إلى بغداد ووصلها فى ٢٤رمضان سنة ٤٨٥هـ وفى منتصف شوال توفى فى ظروف غامضة وكـان بين مقتل نظام الملك وموت ملكشاه ٢٥ يوما وقيل إن الـناس لم يحزنوا لموت ملكشاه، ولم يكن لموته وقع بعد مـقتل نظام الملك.

كانت مدة حكمـه من أكثر الفترات اسـتقرارا، رغم كل ما شابها من اخـتلافات قبلية وطائفية.

عزل ملكشـاه نظام الملك من الوزارة على أثر تأليب بعض حـاشيـته سنة ٤٨٥هـ واستوزر تاج الملك القمى، وفى نفس هذا العام اتجـه نظام الملك من أصفهان إلى بغداد وحين وصل إلى نهاوند قتله ديلمى باطنى فمات فى العـاشر من شهر رمضان من العام المذكور وحمل جسده إلى أصفهان وهو أول دم أراقه الباطنيون فى هذا العصر(٢).

ويذكر أن نظام الملك ترك أثرين: كتاب سيـاسة نامه أو سير الملوك فى آداب إدارة الدولة وسيرة الملوك والرجـال، والحق أن هذا الكتاب ينبغى أن نعتـبره منسوبا إلى نظام الملك، نسبـه محمـد المغربى الذى ادعى أنه أخفـاه خلال اضطرابات مـقتل نظام الملك وموت ملكشاه وفيه نصوص وتواريخ يشك فى صحـتها والثانى كتاب وصاياه وهو أيضا منسوب إليه ويبدو أنه ألف فى القرن التاسع الهجرى.

(١) تاريخ موجز للفكر العربى ص ٢٤٥، د. حسين مؤنس.

(١) بعد أن قـتل نظام الملك، خـال للسلطان السلجوقى أنه تخلص مـن منافس عنيد وأن الأمـر قد استتب له فاتجه إلى بغداد حـيث كان الخليفة فيها المقتدى وولى عهـده المستظهر فأمر ملكشاه أن يكون الابن الأصغر للمـقتدى جعفـر وليا للعهد وجعـفر حفيد ملـكشاه وبذلك أراد أن يجمع السلطنة والخلافة فى بيته وأمر الخليفة أن يغادر بغـداد خلال عشرة أيام ليكون جعفر خليفة بعده لكن ملكشاه مات مسموما قبل انتهاء المهلة المعينة، ولعل الخليفة هـو الذى دس إليه السم يقول البيهقى: ومدة بقـاء السلطان ملكشاه بعـد الخواجه نظـام الملك « كحسوة الطائر وجلسة الزائر» تاريخ بيهق / ٧٦. مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٢٣.

٥ - مدارس نظام الملك على منهج أهل السنة والجماعة:

تعتبر أرض خراسان أول صقع إسلامى ظهرت فيه المدارس وخاصة مدينة نيسابور العريقة[١] فيعود تأسيس المدارس فيها إلى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى وفى هذا العصر اتسعت هذه المدارس وانتشرت فى أصقاع العالم الإسلامى، وكان أشهرها مدارس النظامية التى أسسها نظام الملك فى مدن مثل نيسابور، وبغداد، وأصفهان، وآمل، وطبرستان، والبصرة، وبلخ، ومرو، والموصل، وهرات إضافة إلى مدارس أخرى حملت اسم النظامية ولم تكن من تأسيس نظام الملك فى بيت المقدس، وحلب ودمشق. وخوارزم، وقونيه.

وذكر صاحب النقض أن الشيعة كانت لهم أيضا مدارس كثيرة فى هذا العصر فى مدن مثل الرى، وقم، وكاشان، آبة، وورامين، وسارى، وارم، وسبزوار[٢].

ومن المؤكد أن الشهرستانى استفاد من نظاميتى نيسابور ومرو فى دراساته وتدريسه، كما ذكر المؤرخون تدريسه فى نظامية بغداد.

جدير بالذكر أن هذه المدارس كانت مزودة غالبا بدار (مكتبة) يشرف عليها خازن.

ويرى بعض المحققين أن هذا العصر يمتاز بالانحطاط والركود الفكرى بسبب سيطرة اتجاه فكرى واحد ومدرسة فقهية واحدة، وهذه السيطرة جاءت عن طريق المدارس النظامية كما أن من عوامل هذا الركود عدم وجود الدويلات المتنافسة التى يسعى كل منها لاجتذاب العلماء والأدباء كما حدث فى قرون سابقة لهذا العصر، غير أن هذا الرأى لا ينسجم، مع وفرة الإنتاج الأدبى والعلمى وكثرة العلماء والأدباء خلال هذا العصر[٣] وجمع الأمة على الأصول الإسلامية لجمع شمل الأمة الإسلامية ولم شعث ما تفرق منها تحت لواء الإسلام كما كانت الوحدة فى عصورها الخوالى.

---

(١) مدارس نظامية / ٧٥ ـ مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٣٧ الشهرستانى، د. محمد آذر شب.

(٢) تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم ٤/٢٨؛ طبرسى ومجمع البيان ١/١٠٩ وما بعدها.

(٣) راجع: مدارس نظامية وتأثيرات علمى واجتماعى آن، الدكتور نور الله كسائى / ٢٠-٢١ وما نقله عن الدكتور محمدى، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ١٥ الشهرستانى تحقيق د. محمد آذر شب.

فى هذا الجو المضطرب الحافل بالمخاوف والأخطار على أمـة الإسلام نشأ الغزالى ودخل ميدان الحياة وكان بطبيعته شابا واسع الذكاء بعيد الغور.

٦ - الغزالى وسبيل الإصلاح السياسى والدينى:

أقبل على التدريس فى النظامية، وبلغ مكانة كبرى وهو بعد دون الثلاثين وأقبلت عليه الدنيا فخاف إقبالها عليه وأحـس أنه مسئول عن هذه الأمة ومصيرها، وأحس أنها ليست بحـاجة إلى زعيم سـياسى قوى يسـوق الناس بعصاه فـإذا مات انفض كل شىء وعاد إلى مـا كان عليه، بل هى بـحاجة إلى مـعلم يعود بها إلى الأصـول ويبدأ معـها الطريق، هنا تتجلى لنا أستاذية الـغزالى فهو لم يكن أستاذ مدرسة أو جـامعة إنما أستاذ أمة، ولأنه أستـاذ أمة فقد بدأ بنفـسه يعلمها ويهـذبها وقال لنفسـه: لقد ضللنا الطريق فلنعد إلى نقطة البداية، والبداية هنا هى الله سبحانه. . من هنا نبدأ ونسير خطوة لنرى أين ننتهى، وهو عندما بدأ من جديد لم يعـد إلى قراءة الكتب لانه كان يحفظها، ولكنه عاد إليهـا ليعيشها، فهـو إذا عاد يتدبر القرآن اجتهـد فى أن يعيش القرآن وهو لا يكتفى بقراءة الأحاديث إنما هو يعيش السُّـنة لأن العلم لا ينبغى أن يكون دراسة فحسب بل معايشـة أو قل تجربة شخصيـة قلبية يعيشـها الإنسان، لكى يعيش الغـزالى التجربة الجديدة هانت عليه الدنيا؛ لأن الدنيا الرخيصـة التى يتهافت الناس عليها لا تساوى عناء عيشها، وها هو إذًا أستاذ عظيم فى النظامية يتمتع بجاه عظيم وصيت كالطبل ولكنه هو نفسه لا يشعر فى داخـل نفسه أنه شىء، إنه ضائع محير فقيـر. ولكى يجد نفسه لا بد أن يتخلى عن الحوائل التى تحول بينه وبين نفسه وهى الوظيفة والمال والجاه وغرر الدنيا، والإنسان إذا انتصـر على متاع الدنيا وأحس أنه لا يحتاج إليـه لأنه أقوى منه أصبح فى أصفى حالاته، وعندما يصبح الإنسان فى أصـفى حالاته يصبح أقوى من الجبال، وترك الغزالى ماهو فيه وتخلى عن الوظيفة والجاه والمال فلم يتمسك منه إلا بما يقيم أمر العيال - أى الأسرة - ولم يكن ذلك سهـلا فإن الجاه محبـوب والمال مطلوب والصيت غالب، والقصة كلها يحكيها أبو حامد فى أروع كتبه على الإطلاق وهو «المنقذ من الضلال». . وهى قصة نفس حيرى هائمة بالحق تطلبه لنفسـها قبل أن تطلبه للناس وقد كتبه الغزالى بمداد قلبه؛ لأن الخصلة الكبـرى التى تميز الغزالى عن غيره هى الصـدق: مع نفسه ومع الله سبحانه أولا واستمع إليه يقول فى ذلك الكتاب العظيم:

«وهذه الحركة قدرها الله تعالى وهى من عجائب تقديراته التى لم يكن لها انقداح فى القلب فى هذه العزلة كما لم يكن الخروج من بغداد والنزوع عن تلك الأحوال مما خطر إمكانه أصلا بالبال، والله تعالى مقلب القلوب والأحوال وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن وأنا أعلم أني ـ وإن رجعت إلى نشر العلم ـ فما رجعت فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى يكسب به الجاه وأدعو إليه بقولى وعملى وكان ذلك قصدى ونيتى، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذى به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه».

«وهذا هو الآن نيتى وقصدى وأمنيتى بعلم الله ذلك منى، وأنا أبغى أن أصلح نفسى وغيرى، ولست أدرى أأصل إلى مراد أم أخترم (أموت) دون غرضى؟ ولكنى أومن إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وأنى لم أتحرك ولكنه حركنى، وأنى لم أعْمل ولكنه استعملنى، فأسأله أن يصلحنى أولا ثم يصلح بى ويهدينى ثم يهدى بى، وأن يرينى الحق حقا ويرزقنى اتباعه ويرينى الباطل باطلا ويرزقنى اجتنابه»(١).

إذن فالغزالى يريد إصلاح زمانه ولكنه يرى أنه لا يستطيع إصلاح غيره إذا لم يكن هو صالحا، ولهذا فهو يريد أن يعتزل ليتأمل ويفكر لا بحثا عن الحق فهو يعرف الحق وهو الله سبحانه ولكن الذى كان يبحث عنه هو الطريق إلى الحق ونقطة البداية هى ترك الجاه والمركز، لا احتقارا لهما بل لكى يستطيع ان يرى بوضوح، وكان الناس فى أيامه قد ذهبوا مذاهب شتى بعيدا عن الحق، والبعد عن الحق فى رأى الغزالى هو سبب الضلال والبلاء والضعف وتفرق أمور المسلمين، وطالت عزلته إحدى عشرة سنة كما قال (من ذى قعدة ٤٨٨ ـ ذى قعدة ٤٩٩هـ/ ١٠٩٥ـ ١١٠٥م).

---

(١) الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل، محمد إبراهيم الفيومى.

الباب الأول

أبو على الجبائى شيخ المعتزلة
وانقسام مدرسته

الفصل الأول
نشأة أبي علي الجبائى

الفصل الثانى
الجبائى فى مقالات الإسلاميين وانقسام مدرسته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

نشأة أبى على الجبائى

الجو الفكرى الاعتزالى:

فى خلال النصف الأول من القرن الثانى الهجرى يقوم واصل بن عطاء ـ وهو فارسى الأصل تتلمذ على يد المتكلم الشهير الحسن البصرى ـ بوضع أصول الاعتزال، تلك الحركة العقلية التى كانت واحدة من أعظم الحركات إثارة فى تاريخ المسلمين، والتى شغلت طائفة من ذوى العقول البارعة من الإيرانيين، ثم استنفدت قواها أخيرا فى حلقات الجدل الكلامى العنيف فى البصرة وبغداد. لقد أصبحت البصرة تلك المدينة الشهيرة، بفضل موقعها التجارى، حلبة الصراع بين قوى متباينة؛ كالفلسفة الإغريقية، ومذهب الشك، والمسيحية، والتعاليم البوذية، والمانوية[1]، مما هيأ للعقول المتفتحة لتجد فى ذلك العصر غذاء وفيرا، أسهم فى صياغة البيئة الفكرية التى نشأت فيها العقلانية الإسلامية.

تَصَوُّرُ واصل لوحدانية الله ـ تعالى ـ وهو الذى انتهت المعتزلة إلى اعتناقه من خلال جدل دقيق، هو إحدى المسائل الأساسية التى يتميز فيها عن الاتجاه السلفى أو التقليدى فى الإسلام، فصفات الله ـ تعالى ـ طبقا لوجهة نظرهم لا يمكن أن يقال عنها إنها قائمة بذاته ـ سبحانه ـ بل إنها عين ذاته، ولذا ينكر المعتزلة كون الصفات الإلهية غير الذات، ويصرحون باتحادها وتطابقها التام مع الذات الإلهية المقدسة، فالله ـ تعالى ـ كما يقول أبو الهذيل: «عالم قادر حىّ، وعلمه وقدرته وحياته هى عين ذاته»[2].

---

(١) الفهرست ص ٣٣٨، والمعتزلة ص ٢٧ إشراف: آرنولد.

(٢) الملل والنحل ص ٣٤. الفرق بين الفرق البغدادى تحقيق محيى الدين عبد الحميد.
البداية والنهاية لابن كثير. وفيات الأعيان ابن خلكان. تبيين كذب المفترى ابن عساكر.

وكانت مشكلة البرهنة على الوحدة أمام الثنوية الفارسية والثالوث المسيحى هو ما شغل المعتزلة وركزوا البرهنة عليها إذ هى أصل دين الإسلام فاستلهموا من الثقافات أدلة عقلية أقاموا عليها مذهبهم الكلامى وعليها فسروا الصفات ومن أجلها استعادوا فكرة الأحوال وقامت البرهنة على خمس مقدمات هى:

(١) فكرة الجوهر والعرض كمنطلق أو فرض ضرورى.

(٢) فكرة وجود الله ـ سبحانه ـ كفرض ضرورى (سبق الفراغ من إثباته).

(٣) فكرة الأحوال كفرض ضرورى.

(٤) رفض الصفات التى لا تتناسب وكمال الله تعالى.

(٥) التمسك بوحدانية الله ـ تعالى ـ بالرغم من تعدد صفاته.

وقد مر تصور التوحيد عند القوم بصياغات وأطوار أخرى، حتى إنه صار عند معمر وأبى هاشم فكرة عقلية مجردة واعتبارا نظريا بحتا، لا يمكن اعتمادا عليه أن يسند شيء ما إلى الذات[1]، فنحن لا نستطيع ـ كما يقول معمر ـ أن ننسب العلم إلى الله ـ تعالى ـ لأن العلم عندئذ إما أن يكون شيئا قد حل فى ذاته أو خارجها، والاحتمال الأول يستلزم وحدة الذات والموضوع أو الفاعل والمفعول وهو باطل. والآخر يتضمن التعدد أو التكثر فى طبيعة الإله وهو مثل الأول باطل ومستحيل.

وقد سلم بعض من تلاميذ النظام المتأثرين بنظرية العقول ـ فيما ينقله ابن حزم والشهرستانى ـ بالاحتمال الثانى وقالا بالتعدد فى الصانع متمثلا فى الله ـ تعالى ـ المبدأ الأزلى، وفى كلمة الله ـ الفعل الأول ـ المبدأ الحادث، أما الاحتمال الآخر لدى معمر فيما سبق فقد سلم به واستقصى ما فيه من إمكانيات صوفية الفرس، ومن الواضح إذن أن بعض العقلانيين ـ دون وعى فى غالب الظن ـ قد وصلوا إلى مشارف فكرة وحدة الوجود من حيث مهدوا لها الطريق على نحو ما، ليس فقط بتصورهم الخاص لله ـ تعالى ـ بل بجهودهم التى التقت مع جهود أصحاب الوحدة لتحويل القانون المطلق الذى يحكم فاعلية الوجود من مبدأ خارجى موضوعى صارم إلى حال أو شأن من شئون الذات الإلهية نفسها. غير أن أعظم إسهام لدعاة العقلانية فى المجال الميتافيزيقى البحت إنما هو شرحهم لطبيعة المادة الذى تبناه ـ فيما بعد ـ خصومهم الأشاعرة بعد أن عدلوه ليتوافق مع تصورهم لحقيقة الذات الإلهية وعلاقتها بالكون.

(١) الملل والنحل ص ٤٨ والمعتزلة ص ٥٩.

وفى هـذا الصـدد كان الاهتمـام الأساسى للنظّام أن يؤكد على الاتـساق المنتظم للظواهـر الطبيعيـة واستبعاد أى خلل أو تدخل خارجى فيـه، وهذا الاهتـمام نفسه ذو المنزع الطبيـعى الواقعى هـو الذى حدا بالجـاحظ أيضا إلى تعريف الإرادة الإلهـية على نحو سلبى خـالص. وبرغم أن المفكرين العقـلانيين لم يقصـدوا إلى هجر فكرة الإرادة الذاتية، فإنـهم سعوا للحصول عـلى أساس أرسخ لاستقلال الظـواهر الطبيعية الـقائمة بنفسها، وقـد وجدوا هذا الأساس فى المادة نفسها، فقرر النـظام التماسك المطلق للمادة وعدم قابليـتها للتجـزؤ، وأنكر الفرق بين الجوهر والعرض، أمـا الوجود فاعتبـره صفة يخلعها الله ـ تعالـى ـ على ذرات مادية موجودة سلفا لم تكن لتدرك أو يشـعر بها أحد لولا هذه الصفة[1].

خالقـية الله ـ تعـالى ـ إنما تنحـصر ـ بناء على ذلك ـ فى نقل الشىء إلى عـالم الوجود الخارجى بحـيث يصير محـسوسا، أما خصـائص الشىء فإنها تنبع من مـاهيته الذاتية لا من تحقيـقه الخارجى، فالحجر حين يقـذف به إلى أعلى يهبط بعد ذلك بحكم خصيصة ذاتية كامنة فيه[2] والله ـ كما يقول البصرى وبشر بن المعتمر ـ (لا يخلق اللون ولا الطول ولا العـرض ولا المذاق ولا الرائحـة، فكل هذه الأمـور هـى آثار الأشـيـاء نفسها[3]. وحتى عدد الأشياء الموجودة فى الكون ليس معلوما لله ـ تعالى ـ وقد حاول بشر بن المعتمر أن يلقى مزيدا من الضـوء على هذه الخصائص الذاتية للأشياء عن طريق فكرة «التولد» أو التفاعل والتأثر والتأثير المتبادل بين الأشياء نفسها[4].

ولدى المعتزلة فإن الجوهـر والذرة بمعنى واحـد؛ إذ الجوهـر هو المتحيز أى الذى يشغـل قدرا من الفراغ، وهو بجانب تحـيزه لابد أن يكون فى جهة ـ من الجهات، وله قوة وجود فعلـى، ومـجمـوع هـذه الأمـور يشكل ماهيته كحقيـقـة خارجية، وهو يشبـه المربع فى شكله، إذ لو كـان مدورا لكان اجـتمـاع أكـثر من جـوهر واحد غـير ممكـن، وهناك ـ على كل حال ـ تباين كبيـر فى الرأى بين أصحاب نظرية الجوهر الفرد فيمـا يتعلق بطبيعة الجوهر، فبعضهم يـرى أن الجواهـر متشابهـة تماما، بينمـا يرى

---

(١) تطور الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٥٠ د. محـمد إقبال ترجمة د. حسن محـمود الشافعى، د. محمد السيد عيد جمال الدين.

(٢) الملل والنحل ص ٣٨.

(٣) الفصل فى الملل والنحل ص ١٩٤، ابن حزم.

(٤) الملل والنحل الشهرستانى ص ١٤.

أبو القاسم البلخى أنها تتشابه وتختلف فى الوقت نفسه، فنحن حين نقول عن آمرين أنهما متشابهان لا نعنى بالصرورة أنهما متشابهان من جميع الوجوه وفى كافة الصفات، ويفارق البلخى النظام فى قوله بأن الجوهر الفرد لا يقبل التجزؤ، ويرى أن الجوهر حادث وله بداية فهو ليس بأزلي ولكنه أبدى لا ينعدم، وأن صفة البقاء (وهو الاستمرار فى المستقبل بلا نهاية) لا تحتاج فى نظره إلى صفة أخرى جديدة تقوم بالشيء الباقى غير صفة الوجود، وأن استمرار الوجود ليس صفة ذاتية إيجابية تضاف إلى الشيء بأى حال من الأحوال، فالخلق الإلهى يعطى الجوهر الفرد وجوده الفعلى واستمراره فى الوجود فى الوقت نفسه.

غير أن البلخى يعترف بأن بعض الجواهر الفردة ربما لم تخلق لكى تستمر فى الوجود، وهو ينكر أيضا وجود أى فراغ فيما بين الجواهر المجتمعة ويرى ـ خلافا لغيره من شيوخ المعتزلة ـ أن ماهية الجوهر لا تبقى ماهية له فى حال عدمه، ولو قلنا ببقائها حال العدم لانتهى ذلك إلى تناقض واضطراب فى المصطلح، فالقول بأن الماهية (التى هى ماهية بسبب تمتعها بصفة الوجود) يمكن آن تبقى ماهية فى حال العدم هو قول بأن الموجود يمكن أن يبقى موجودا حال عدمه.

ومن البين أن أبا القاسم هنا يقترب من نظرية المعرفة الأشعرية التى سددت ضربة قاسية إلى النظرية المادية لدى العقلانيين[(١)].

فى وسط هذه البيئة الفكرية ولد شيخ مدرسة البصرة الاعتزالية وتربى بين شيوخها، وتقدم على شيوخه وأنداده وهو:

نشأته:

هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان، الجبائى ـ نسبة إلى جبى بضم الجيم وتشديد الباء، وهى بلد من أعمال خوزستان فى طرف من البصرة والأهواز ـ البصرى، شيخ المعتزلة وأبو شيخها عبد السلام أبو هاشم الآتى بعد ـ وهو عندهم الذى سهل علم الكلام ويسره وذلله، وكان ـ مع ذلك ـ فقيها ورعا زاهدا، لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له والإقرار له بالتقدم

(١) تطور الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٥٢، د. محمد إقبال ترجمة د. حسن محمود الشافعى، ود/ محمد السيد عيد جمال الدين.

والرياسة بعد أبى الهذيل العلاف مثل ما اتفق له، تلقى الاعتزال على أبى يعقوب الشحام ولقى غيره من متكلمى زمانه، وكان ـ مع حداثة سنه ـ معروفا بقوة الجدل، توفى فى سنة ٣٠٣هـ.

قال ابن خلكان عن جبى: «أنها أخرجت جماعة من العلماء»[١]. كما يدل عليه أن الجبائى حين خرج من جبى قاصدا البصرة كان متهيأ من الناحية الفكرية للأخذ عن شيخ المعتزلة ومتكلمها الكبير إذ ذاك، أبى يعقوب الشحام، وملازمته والتتلمذ عليه[٢]. وهذا يشير إلى أن سوق علم الكلام كانت رائجة فى تلك القرية القريبة من البصرة، مثلما كانت رائجة فى البصرة وبغداد. أو كما يعبر الحاكم الجشمى البيهقى: «كان علم الكلام، يومئذ مألوفا لا يستوحش منه، وهو فى جامع البصرة ظاهر، وفى مساجد الأحياء بها منتشر»[٣].

جاء فى «طبقات المعتزلة» أن المهتدى ـ تولى ٢٥٥ هـ ـ كان معتزليا وأبو عمر الباهلى من ندمائه وخواصه ـ وأن المعتضد ـ حفيد المتوكل ـ كان معتزليا أيضا ومشغوفا بأبى الهذيل، ويروى صاحب «التنبيه» أن أبا علي اتصل بالشحام قبل خروج الزنج عام ٢٥٥ هـ[٤].

وبالبصرة أول ظهور الاعتزال لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة ويقال: معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة، أولهم بشر بن المعتمر خرج إلى البصرة، فلقى بشر بن سعيد، وأبا عثمان الزعفرانى، فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحبا واصل بن عطاء، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد، ودعا إليه الناس، ففشى قوله، فأخذه الرشيدُ وحبسه فى السجن، فجعل يقول فى السجن رجزا مزاوجا فى العدل، والتوحيد، والوعيد حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك، فألهج الناس بنشدها فى كل مجلس ومحفل، فقيل للرشيد: ما يقوله

---

(١) العبر: ٢/ ١٢٥ ـ طبقات المعتزلة ص ٨٠ ـ ٨٥، وابن خلكان الترجمة رقم ٥٧٩ ـ وشذرات الذهب: ٢/ ٢٤١، وفيات الأعيان ج٢ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) شرح عيون المسائل ج١ ص ٦٢ ظ. وهو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام من أصحاب أبى الهذيل وإليه انتهت رئاسة المعتزلة فى البصرة فى وقته، ترجمته ص ٧١ من «طبقات المعتزلة».

(٣) شرح عيون المسائل ج١ ص ٦٢ ظ وانظر: طبقات المعتزلة ص ٨٠.

(٤) انظر التنبيه ٣٢ فلعل ذلك كان نفس العام وفى ولاية المهتدى.

فى السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذى بينه، ثم أخذ الكلام من بشر ببغداد أبو موسى بن صبيح الملقب بمردار فكان المجلس له والكلام، وخرج بعده الجعفرين: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وخرج بعد الجعفرين محمد بن عبد الله الإسكافى، فوضعوا من الكتب وصنفوا فى الفقه، والكلام والجدال أكثر من أن يُحد، وردوا على جميع المخالفين من أهل الصلاة وغيرها[1].

رأس مدرسة البصرة:

وفى معتزلة البصرة[2]. كان أبو الهذيل العلاف أخذ الكلام من بشر بن سعيد، وأبى عثمان الزعفرانى صاحبى واصل بن عطاء، فوضع من الكتب ألفا ومائتى صنف يرد فيها على المخالفين، وينقض كتبهم إلا كتاب الحجة، فإنه وضعه فى الأصول، وكان المجلس قبل أبى الهذيل بالبصرة، والكلام لضرار بن عمرو أظهر الخلاف، والتبس عليه العدل، والتوحيد والوعيد، ونص رسالة «إلى العامة» ما سبقه إليها أحد فى حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل، والتوحيد، والوعيد. ثم كان فى آخر أيامه أبو بكر الأصم عبد الرحمن بن كيسان والتبس عليه أيضا العدل والتوحيد، وله كتب كثيرة ما سبقه بها أحد، وكان أبو الهذيل يلقبه بخربان، لأن (الخر) بالفارسية هو الحمار (والخربان المكارى) فجرى عليه هذا اللقب، ثم أخرج أبو الهذيل إبراهيم النظام، وهشاما الفوطى، فعابا عليه وخالفاه فى الفرع؛ لأن الأصل الذى خالفه عليه هشام الفوطى يكون فى مائة وعشرين مسألة، فوضع عليه فيه كتابا، وكان آخر أيام أبى الهذيل وكان كف بصره، فتقدم إلى بعض تلامذته فنقضها عليه، ثم خالفه إبراهيم النظام أيضا فى مائة وعشرين مسألة فوضع فيها نقضا، ونقضها عليه أبو الهذيل وكانت المناظرات بينهم فى المجالس لا تنقطع وأبو الهذيل هذا لم يدرك فى أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وكان الخلفاء الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق يقدمونه ويعظمونه، وكان الوزير ابن أبى دؤاد من تلامذته، وكان لا يقوم له فى الكلام خصم يصوغ الكلام صياغة. ثم خرج من تحت يد النظام بعد أن صنف كتبا كثيرة الجاحظ، وصنف كتبا، وكان صاحب تصنيف، ولم يكن صاحب جدل، وأخرج هشامُ عباد بن سليمان، وكان أحد المتكلمين فملأ

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى، المعتزلة تكوين العقل العربى - د. محمد إبراهيم الفيومى، دار الفكر العربى.

(٢) التنبيه والرد ص ٣٩ تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى.

الأرض كتبا وخلافا، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر، والزندقة لحدة نظره، وكثرة تفتيشه، ثم لم يقم للمعتزلة إمام مذكور بالبصرة، ولا بغداد إلى أن خرج أبو على محمد بن عبد الوهاب بكور جبى بين البصرة والأهواز، وكان لقى الشحام بالبصرة قبل خروج على بن محمد الشحام صاحب أبى الهذيل، فتعلم منه فخرج لا شبه له، ووضع أربعين ألف ورقة فى الكلام، ووضع تفسير القرآن فى مائة جزء وشيئا لم يسبقه أحد بمثله، وسهل الجدال على الناس، ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائة وستين كتابا فى الجدل فى أيام قلائل، شىء ما وصل إلى مثله أحد قبله ولا أبوه، وخالف أباه فى تسع وعشرين مسألة، وكان أبوه يخالف أبا الهذيل فى تسع عشرة مسألة، وبين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كثير فاحش يكفر بعضهم بعضا فى بعض ذلك الاختلاف أكثر من ألف مسألة[١].

وفى البصرة كان لصيته دوره الكبير فى تدعيم موقف المعتزلة ورد هجمات المخالفين.

ثم ترأس معتزلة البصرة بعد وفاة الشحام فى عام ٢٦٧هـ ولم يكن هناك أجدر منه برئاستها.

ولا شك أن زعامته للمعتزلة كانت مثمرة للغاية، إذ أعاد للاعتزال مكانته الفكرية الشامخة[٢]. وكان له من علمه، واطلاعه على مختلف الآراء والمذاهب، وحرارة روحه، ما مكنه من أن تذعن له سائر طبقات المعتزلة بالتقدم والرئاسة إذعانا لم يتفق لأحد بعد أبى الهذيل إلا له[٣]. بل إن ما اتفق له كان أظهر وأشهر أمرا[٤].

ولقد كانت أغلب إقامة أبى على بالبصرة ولا يبدو أنه ارتحل أو تنقل كثيرا، غير زيارتين لبغداد[٥] ومكث فيها بعض الوقت. ثم عاش فى «العسكر»[٦]. بعدئذ وحاضر

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٠.

(٢) Free Will...P.83

(٣) شرح عيون المسائل ج١ ص ٦٢ ظ.

(٤) طبقات المعتزلة ص ٨٠.

(٥) مرة وهو حديث ومرة فى أواخر أيامه كما يذكر ابنه أبو هاشم - شرح عيون المسائل ج١ ص٦٨.

(٦) هى عسكر مكرم بأرض الأهواز أسسها غلام للحجاج بن يوسف الثقفى.

فيهـا وأملى وكانت هناك وفاته، وهو ربما زار قريتـه الصغيرة القريـبة (جبى) فى بعض الأحيان(١).

المدرسة الجبائية(٢):

هؤلاء أتباع أبى على الجبائى(٣). وكانت المعتزلة البصرية فى زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبى هاشم، من آراء الجبائى أنه سمى الله عز وجل مطيعا لعبـده إذا فعل مراد العبـد وكان سبب ذلك أنه قال يومـا لأبى الحسن الأشعرى رحـمه الله: ما معنى الطاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمـر، وسأله عن قوله فيها، فقال الجباتى: حقـيقة الطاعة عنـدى موافقة الإرادة، وكل من فـعل مراد غيـره فقد أطاعه، فـقال أبو الحسن رحـمه الله: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مطـيعا لعبـده إذا فعل مراده، فالتزم ذلك، فقال له الأشعرى رحمه الله: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله تعالى مطيعا لعـبده لجاز أن يكون خاضعا له، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ثم إن الجبائى زعم أن أسماء الله تعالى جاريـة على القياس، وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله، وألزمـه أبو الحسن رحمه الله أن يسميه بمحـبّل النساء؛ لأنه خالق الحبل فيهن، فـالتزم ذلك، فقال له: بدعتك هذه أشنع من ضلالة النصـارى فى تسمية الله أبا لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه محبل مريم.

ومن رأى الجبائى أيضـا: أنه أجاز وجود عرض واحد فى أمكنة كثـيرة وفى أكثر من ألف ألف مكان، وذلك أنه أجاز وجود كـلام واحد فى ألف ألف محل، وزعم أن الكلام المكتوب فى محل إذا كتب فى غيره كان موجودا فى المحلّين، من غير انتقال منه عن المكان الأول إلى الثـانى، ومن غير حـدوث فى الثانى، وكذلـك إن كتب فى ألف مكان أو ألف ألف محل.

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٨٥، الجبائيان ص ٦٩.
(٢) انظر فى شأن هذه الفرقة: التبصير ص٥٢ ـ والملل والنحل: ١/ ٧٨
(انظر كتاب «التنبيه» للملطى ص ٣٢ ـ و(تاريخ بغداد) جامعة القاهرة سنة ١٩٣١ج٦ ص٩٧).
(٣) الخطط للمقريزى ج٣ ص ٣٠٣.

ويرى هو وابنه أبو هاشم أن الله تعالى إذا أراد أن يفنى العالم خلق عرضا لا فى محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح فى قدرة الله تعالى أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق، ولا يقدر على إفنائها تفاريق.

وقد حكى أن شيخنا أبا الحسن رحمه الله قال للجبائى: إذا زعمت أن الله تعالى قد شاء كل ما أمر به، فما تقول فى رجل له على غيره حق يماطله فيه؟ فقال له: والله لأعطينك حقك غدا إن شاء الله، ثم لم يعطه حقه فى غده، فقال يحنث فى يمينه، لأن الله تعالى قد شاء أن يعطيه حقه فيه، فقال له: خالفت إجماع المسلمين قبلك؛ لأنهم اتفقوا قبلك على أن من قرن يمينه بمشيئة الله عز وجل لم يحنث [كما يحنث] إذا لم يقرن به.

لقد تزوج أكثر من مرة. إذ تزوج من أم أبى الحسن الأشعرى - حوالى عام ٢٦٠هـ - ولا علم لنا بتفاصيل أدق عن هذا الزواج الهام[1]. كما كان قد اقترن بابنة خاله - أخت أبى محمد بن عيسى[2] وهى التى أنجبت له ابنه الشهير أبا هاشم، عبدالسلام.

ولكن يبدو أنه قد دخل هذه البيئة الخاصة عنصر، لم يكن فى الحسبان وهو زواج أمه من أحد كبار رجال الاعتزال فى ذلك الحين وهو أبو على الجبائى.

وليس هناك ما يمنع صحة هذه الواقعة، وخاصة أنه ما ورد من أخبار عن صلة (أبى الحسن) بالجبائى تشير إلى أنه بقى بجواره ثلاثين عاما حتى تاريخ تحوله عنه سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٥م، معنى هذا أنه، أى (أبا الحسن) قد شرع فى تتبع آراء الجبائى الكلامية وهو فى سن العاشرة إذ سبق أن انتهينا الى أنه قد ولد سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٥ م.

فارتباطه به منذ هذه السن المبكرة يرجح وجود هذه العلاقة الأسرية بين أبى الحسن والجبائى، وإن كان يجوز أيضا ألا تكون الأمور كذلك ويكون ارتباطه المبكر بالجبائى وبقاؤه بجواره طوال هذه الفترة يرجع إلى انبهاره بأساليبه العقلية فى تناول العقائد وفى كلتا الحالتين، فقد بدأ (أبو الحسن) صقله الذهنى فى الكلاميات على الجبائى ومدرسته مبكرا، مما هيأه إلى إتقان أساليبهم وضبط ردوده عليهم، أى على أهل الاعتزال فيما بعد.

---

(١) خطط المقريزى ج٤ ص ١٨٦.

(٢) شرح عيون المسائل ج١ ص ٦٤.

وقد اشتهر أبو على بتواضعه، حتى يروى أنه دخل «العسكر» فاستفتاه الناس فقال: «نحن شيوخ يتعلم بعضنا من بعض»[1].

وعرف عنه الورع وخوف الله، فكان إذا ذكر الموت - وهو منطلق فى درسه - «تحدرت دموعه على خديه وأخذ فى العظة حتى كأنه غير ذلك الرجل»[2]. وكان يصحو مبكرا للصلاة، فإن وجد ماء ساخنا توضأ به وإلا توضأ بالماء البارد وصلى قليلا ثم جلس يفكر فى مايريد أن يمليه[3].

مصادر الدليل لدى المعتزلة:

عقد المرتضى فى كتابه «فضل الاعتزال» فصلا عنونه بقوله: فى نسبتهم - أى المعتزلة - إلى الخروج عن التمسك بالسنة والاجتماعة، وأنهم ليسوا من أهل السنة والجماعة.

فإن قيل قد صح أن التمسك بالسنة والجماعه مدح، وأن خلاف ذلك ذم، فكيف يصح كونكم على صواب، مع مفارقتكم السنة والجماعة.

لذلك رأينا إثبات ما قاله الأشعرى فى مقالاته وهو ينقل عنهم موقفهم فى العذاب والمغفرة.

هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب، ويغفره لغيره؟

واختلفوا: هل كان يجوز فى العقل أن يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله، أم لا؟ على مقالتين:

١ - فأجاز ذلك بعضهم، وهو «الجبائى».

٢ - وأنكره أكثرهم.

وزعمت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار: ١٤] وقوله: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ

---

(١) شرح عيون المسائل ص ٦٣.

(٢) السابق: ص ٦٤.

(٣) السابق: ص ٦٣.

مثقال ذرة خيرا يره (٧) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] فليس بجائز إلا أن تكون عامة فى جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم.

وزعموا جميعا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصيته فى العقل، ولا يجوز أن يكون خاصا ثم تجىء الخصوصية بعد الخبر.

ما الذى يجب على من سمع الخبر العام إذا لم يكن فى العقل ما يخصصه؟

واختلفوا إذا سمع السامع الخبر الذى ظاهره العموم، ولم يكن فى العقل ما يخصصه، ما الذى عليه فى ذلك؟ على مقالتين:

(١) فقال قائلون: عليه أن يقف فى عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار، فإذا لم يجد للخبر تخصيصا فى القرآن ولا فى الإجماع ولا فى الأخبار ولا فى السنن قضى على عمومه، وهذا قول «النظام».

(٢) وقال قائلون: إذا جاء الخبر ومخرجه العموم فعلى السامع لذلك أن يجعله خاصا إذا كان له مخصص.

الشيخ الجبائى والاحتجاج بالسنة:

اجتمع المتكلمون بالعسكر ومعهم أبو علي - رحمه الله - عند ابن هشام العامل، فسأله ابن ممكك عن مسألة فى التولد، فقال أبو الحسن السقطى. أنسب إلى سوء الأدب حتى أتكلم بكتاب أبى على فى التولد فى هذه المسألة فقال العامل لابن ممكك: أتسأل الرجل عن مسألة هو وضعها فى كتابه؟

وقال: قلت لمحمد بن حرب: إن الخالدى البراء يقول: ناظرت أبا على فهل تعرف ذلك؟ فقال: إن الخالدى كان يعمل معى خمسا وعشرين سنة، ما كلم أبا على قط، إلا يوما واحدا عند أبى الحسن الصيمرى قال له يا أبا على: ما الدليل على وعيد أهل الصلاة؟ فقال أبو على: الحدود والأحكام، قال الخالدى: فإن التائب يحد ويحكم عليه؟ فقال: ذلك امتحان، فسكت الخالدى[1].

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٨٨.

وكان أبو طاهر المعباداني يقول عن التركاني: إنه ناظر له أبا على فخصمه قال: فلما صرت إلى أبى علي سألته عن ذلك فقال: التركانى كان عندى فى منزلى ههنا ونحن على الطعام فقال يا أبا على، ماتقول فى حديث أبى الزناد، فقلت هو صحيح. قال فبهذا الإسناد حديث «حج/ آدم موسى»، قلت: هذا باطل، قال حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر، فقلت: ما صححت هذا لإسناده وأبطلت ذلك لإسناده، وإنما صححت هذا لوقوع الإجماع عليه وإنما أبو هريرة رجل من المسلمين وأبطلت ذلك لأن القرآن يدل على بطلانه، وإجماع المسلمين ودليل العقل، فقال: كيف ذلك؟ قلت أليس فى الحديث: أن موسى لقى آدم فى الجنة، فقال يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، أفعصيته؟ قال له: يا موسى، أفترى هذه المعصية فعلتها أنا[1] أن كتب على قبل أن أخلق بألفى عام؟ قال: بلى، ربى قد كتب عليك، قال: فكيف تلومنى على شىء قد كتب على،فحج آدم موسى، فقلت للتركانى: أفليس الحديث هكذا؟ قال بلى، قلت: أفليس إذا كان ذلك عذرا لآدم، يجب أن يكون عذرا لكل كافر وعاص، وأن يكون من لامهم محجوجا، قال فخرس وإن كنت (أنت) الذى لم تنطق نطقت، فقد نطق هو.

فقد أورده النجرى فى كتاب «شرح الأزهار» أن لأبى على «شرحا على مسند ابن أبى شيبة»[2].

---

(١) عند الحاكم: حديث أبى الزناد عن الأعرج» وأبو الزناد هو: عبد الله بن ذكوان القرشى أبو عبدالرحمن المدنى المعروف بأبى الزناد وكان راوية الأعرج (عبد الرحمن بن هرمز) وتوفى أبو الزناد سنة ١٣٠هـ والحديث المذكور ـ كما جاء عند الحاكم من رواية أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة عن النبى ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها».

(٢) شرح الأزهار. ابن مفتاح النجرى ج١ ص٣٧ طبع القاهرة ٣٥٧ هـ وهو عبد الله بن محمد بن أبى شيبة إبراهيم بن عثمان العبسى محدث توفى سنة ٢٣٥هـ روى عنه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه، تهذيب التهذيب لابن حجر ج٦. ومسند أبى شيبة معروف توجد منه أجزاء فى «الظاهرية» بدمشق ودار الكتب بمصر وفى إسطنبول كذلك ـ حسبما أخبر الأستاذ فؤاد السيد أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية.

الجبائى ونزعته النقدية

مناظرة بين أبى على الجبائى وبين أبى الحسن الأشعرى فى أن أسماء الله هل هى توقيفية؟

دخل رجل على الجبائى، فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا؟

فقال الجبائى: لا، لأن العقل مشتق من العِقال، وهو المانع، والمنع فى حق الله محال، فامتنع الإطلاق.

قال الشيخ أبو الحسن: فقلت له: فعلى قياسك لايسمى الله سبحانه حكيما؛ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهى الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

فنحكم بالقوافى من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

وقول الآخر:

أبنى حنيفة حكموا سفهاءكم إنى أخاف عليكم أن أغضبا

أى نمنع بالقوافى من هجانا، وامنعوا سفهاءكم.

فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع، والمنع على الله محال لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى.

قال: فلم يحر جوابا، إلا أنه قال لى: فلم منعت أنت يسمى الله سبحانه وتعالى عاقلا، وأجزت أن يسمى حكيما؟

قال: فقلت له: لأن طريقى فى مأخذ أسماء الله الإذن الشرعى دون القياس اللغوى، فأطلقت حكيما؛ لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا؛ لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته(١).

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ص ٣٥٨ تحقيق د. محمود الطناحى و د. عبد الفتاح الحلو.

تحمل هذه المناظرة عوامل التكلف وأمارات الوضع فهى تحمل الوفاق بين الرأيين على اختلاف المنهج فمنع الجبائى معلل بعلة عقلية، ومنع الأشعرى راجع إلى عدم وصف القرآن الله بها.

فكلاهما منع وصف الله بها مع أن الجبائى لاينازع فى أن أسماء الله توقيفية. لذلك رأينا أنها تحمل من علامات التكلف والانتحال ماتحمل.

كان أبو على الجبائى ممن يرون أنه لا صداقة فى العلم إلا للبحث عن الحقيقة وكما يقول الرسول ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها».

وكما يقول المأثور اليونانى عن أرسطو: الحق صديق وأفلاطون صديق بيد أن الحق أصدق. هكذا كان ينظر الجبائى إلى الحقيقة فلا يرى أصدق منها إليه. تنسم أريج تلك النزعة النقدية؛ من الجو الاعتزالى العام الذى دأب على الجدل والحوار فى كل قضاياه، من غير ضيق بالرأى الآخر، أو تعصب جامد بليد يلغى التفكير العقلى وكما وصفه أبو الحسين المالطى: وسهل الجدال على الناس ولايغلق النوافذ التى تطل على المعرفة واسعة الآفاق.

وكنا لا نرى شاهدا فى التاريخ العام الثقافى مثلما رأيناه فى التاريخ الثقافى للاعتزال أن ولدت مدرسة البصرة الاعتزالية ومدرسة بغداد الاعتزالية، من غير تعصب ولا تنابز بينهما، فلا مدرسة البصرة وهى الأم وتضم أعلام الاعتزال عصمها من نقد البغداديين لها ولاعصم مدرسة بغداد وهى التى تنعم برضى الخليفة وصاحب الرأى الأول فى إنشائها من نقد البصريين لقضاياها، وهكذا شدت أواصر القربى العلمية والإخلاص للحقيقة أسباب الحب بينهما، ثم التهيؤ الذاتى والقابلية الثقافية التى تميل بالباحث إلى النقد والتحليل والموازنة بين الآراء قبل تقبلها، تشرب الجبائى وهو شيخ مدرسة البصرة بعد الشحام ذلك الجو المفعم بالحرية الثقافية ولولا وقوع المعتزلة فى هوى السياسة وتورطها فى قضية خلق القرآن «محنة خلق القرآن» واستغلها الخصوم لضربها والإطاحة بها لتربعت على مائدة التاريخ - وسنعرض لها - ولو استمع المأمون لرأى قاضيه ثمامة بن الأشرس الذى نصحه بعدم حمل الناس على رأيه لشهد تاريخ الإسلام الثقافى عصرا أكثر ازدهارا.

ولم تنته «محنة خلق القرآن» إلا بعد أن فرقت الأمة وقسمت الرأى الشعبى والمذهبى إلى مؤيد ومعارض فكان رد فعلها عنيفا بقدر ما كان البطش السياسى أشد عنفا

فظهـرت مدرسة الحنابـلة التى زرعت البطش الدينى وانساق وراءهـا الرأى العام الشـعبى وهيأت الجـو المذهبى لصعود أبى الحـسن الأشعرى ليجـمع مرة ثانية الرأى الشـعبى تحت مظلة «أهل السنة والجمـاعة» فكان شيخ أهل الســنة والجماعة بحق بهـضمه لقـضايا علم الكلام ومنهج الاعتزال فبالأمس نبغ المعتـزلة من عباءة أهل السنة واليوم نبغت أهل السنة من عباءة الاعتزال.

من هنا تربت النزعة النقدية للجبائى.

فمنذ هبط أبو على البصرة ـ وهو غلام ـ فلزم الشحام[1]. رئيس معتزلة البصرة يومها ـ فأخذ عنه علم الكلام، فكان هو أستاذه فيه لكن الجبائى لم يكتف ـ فيما يبدو ـ بأستـاذه الكبير، فكان يخـالط سواه من المتكلمين، من المعـتزلة وغيـرهم ثم يرجع إليه ويعيد عليه ماحفظ فيزيد له الأستاذ فيه أو يشرح ما غمض[2].

وكان أبو على ـ مع تقديره للشحام وتتلمذه عليـه ـ يعظم أبا الهذيل كثيرا، ويتابعه فى كثيـر من النظريات والآراء. وكان يقول: «ليس بينى وبين أبى الهـذيل خلاف إلا فى أربعين مسألة»[3] ويقول القاضى عبد الجبار بن أحمـد معبـرا عن تعـظيم الجبائى لأبى الهذيل أنه «ما كان فى الدنيا ـ بعـد الصحابة ـ أعظم من أبى الهذيل عنده، إلا من يكون أخذ عنه، كواصل وعمرو»[4].

كذلك ألف كتاب «المخلوق»[5]. وهو فى الرد على أبى الهذيل يكفره فيه، وقد انتشر انتشارا واسعا فى خراسان حتى اضطر بعض علمائها إلى قصد أبى علـى لمناقشته فى ما جاء به كتابه، وهـؤلاء هـم الخراسانيـون الثلاثـة ـ وذلك بعد أن فسد الأمر به عليهم ـ كما يقولون.

وكان أبو على يحل الجاحظ أيضا محله من التقدير والاحترام، رغم رفضه لمذهبه فى المعرفة والأفعـال وغيرهما ـ فيحكى عنه أنه قال: «لا أحـد يزيد على أبى عثمان». وهو ربما عناه فى لغته وأدبه، فقد كان يحفظ شيئا من كلام الجاحظ.

---

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ظ.
(٢) نفس المصدر ص ٦٣ و ـ طبـقات المعتـزلة ٨٤ د، وعند الملطى أنها تسع عشـرة مسألة، التنبـيه ص٣٢.
(٣، ٤) طبقات المعتزلة ص ٨٤.

وإذا تصفحنا قائمة كتب الجبائى لنجد أكثرها نقضا لشيوخه البصريين وشيوخ مدرسة بغداد.

كتاب «نقض الطبائع»[1]. على أبى عثمان الجاحظ فقد خالف الجبائى وابنه، الجاحظ فى قوله: إن الأفعال تقع بالطبع وإنه ليس للإنسان إلا الإرادة. وقد جاء فى «المغنى» جزء ١٢ شذرات منه.

كتاب «نقض كتاب عبّاد فى تفضيل أبى بكر على»[2]. وهو ما يدخل فى بحث الإمامة ومسألة التفضيل.

كتاب «نقض كتاب الخياط فى الجسم»[3].

وهو نقض لمذهب الخياط ـ الذى فارق به جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة كما يقول البغدادى من أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما لأنه يجوز فى حال حدوثه أن يكون جسما، وقد ذكر الجبائى أن قوله هذا يؤدى به إلى القول بقدم الأجسام.

كتاب «نقض الدامغ» والدامغ كتاب لابن الراوندى طعن فيه على القرآن الكريم ونفى كونه معجزا أو بليغا.

كتاب «نقض التاج» على ابن الراوندى كذلك.

كتاب «نقض الزمرد» على ابن الراوندى كذلك.

كتاب «نقض قضيب الذهب» على ابن الراوندى كذلك.

كتاب «نقض عبث الحكمة» على ابن الراوندى كذلك.

كتاب «نقض الإمامة»[4]. على ابن الراوندى كذلك. وقد أثبت «الملطى» أنه وضع أربعين ألف ورقة، وتفسيرا للقرآن فى مائة جزء، وشيئا لم يسبقه أحد بمثله، وحكوا أن أصحابه حرروا ما أعلاه فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة الورقة نصف كراس[5].

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ج ٤ ص ١١٠ ظ «وله كتاب عليه وعلى معمر فى الطبائع» الفرق ص ١٣٢.

(٢) شرح عيون المسائل ج١ ص ٦٤ظ الجبائيان ص ٨٥ على فهمى خشيم.

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٨٠.

(٤) شرح الأزهار ج ١ ص ٣٧.

(٥) التنبيه والرد على أهل الأهواء ص ٣٢.

ومع هذه النزعة النقدية المبدعة، تربى الأشعرى وأخذ ثقافته، لكن المهم أن نذكر هنا أنه كانت لأبى على مؤلفات فى الفلسفة والمنطق بوجه خاص - ونقوض على شخصياتها - وأهمهم أرسطو - فقد كان للشيخ عناية بالرد على الفلاسفة والملحدة، وقد رد بالفعل على بعض منطق أرسطو مثلما فعل ابنه أبو هاشم من بعد ونحن نستطيع عد كتابه فى «الجسم» على أبى الحسين الخياط ضمن مؤلفاته الفلسفية.

على أن هناك كتابا يذكر لشيخنا ربما نفهم من عنوانه علاقته بالمنطق، أو المعرفة هو «فى النظر والاستدلال وشرائطه»[1].

وقد اهتم أبو الحسن الأشعرى بالرد عليه - ضمن ما رد عليه من كتبه - وإن لم يبلغنا - للأسف - شيء من الاثنين.

نظرية الكسب ومدرسة البصرة:

مسألة خلق الأفعال نشأ الخلاف فيها بسبب أن أدلتها تتدافع، فالجبرية مرجعهم إلى أن ترجيح الفعل لا بد له من مرجح ليس من العبد، ومرجع المعتزلة إلى أن العبد قادر على فعله، وهذان الأمران متعارضان، واعتمد الجبرية أيضا على أن تفاصيل أحوال الأفعال لا تعلمها العباد، واعتماد المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة تبع مقصودهم وهما متعارضان، والدلائل السمعية مملوءة بما يوهم الأمرين ومذهبنا وسط بينهما لأن المبادئ القريبة لأفعال العباد على القدرة والاختيار والمبادئ البعيدة لها على العجز والاضطرار لأن أفعال العباد متعلقة بمشيئتهم ومشيئتهم ليست إلا بمشيئة الله تعالى فلا ننفى القدرة للعبد أصلا حتى نكون كالجبرية ولا نثبت تأثيرها حتى نكون كالمعتزلة فهو مختار، كما نجده فى أنفسنا ومجبور لقيام الأدلة العقلية والنقلية على أن الأفعال كلها لله.

ولقد كان لشيوخ الجبائى كعباد والشحام تجاه بعض العقائد التى يتجلى فيها فعل الله من ناحية وفعل البشر من ناحية أخرى آراء مختلفة، لقد كان الشحام قد قبل عقيدة الاكتساب فقد كرر الصيغة التى قال بها ضرار «فعل واحد، وفاعلان وبتعبير آخر، إن الحركة الواحدة قد تكون - فيما يقول - موضوعا لفعل مشترك من الله والإنسان فى الوقت نفسه: الله يخلقها والثانى يكتسبها».

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٣٤.

لكننا نرى أن شرح العلاقة بين الله سبحانه والشر أخذت صياغات مختلفة للتفرقة أو للفصل بين علاقة الله بالشر، فنرى على سبيل المثال معمر البصرى يقول: إنه كما أن الرجل له سلطة (قدرة) على فكرة زوجته عن طفلهما، إلا أنه قد لا يكون له السلطة (أو القدرة) على إقناعُ الطفل، كذلك الله - سبحانه - لديه (السيطرة) أو (السلطة) على الحركة وعلى النحو نفسه هو - سبحانه - لديه السيطرة على الشر والهيمنة عليه لكنه لا يفعله أو ليس لديه القدرة على فعله.

كذلك استخدم هذا الفصل أيضا الشحام أستاذ الجبائى الذى أصبح زعيم معتزلة البصرة بعد أبى الهذيل، كما استخدمه أيضا آخرون عند تناولهم موضوع الكسب وباستخدام هذه التفرقة أو هذا الفصل، استطاع عباد زعيم مدرسة البصرة أن يؤكد عقيدته فى أن الله لا يأتى بشر بأية حال من الأحوال مع أنه على كل شيء قدير(١). وعلى أية حال، فلا يبدو أنه طور الفكرة الجوهرية التى مؤداها أن الخلق مختلف فى نوعه وكيفه عن النشاط البشرى أو الفعل البشرى، وقد أدى به إصراره على أن الله لا يفعل الشر بأية حال من الأحوال إلى تفاصيل جعلته ينكر أن الله صنع الكافر لأن الكافر هو مزاج من (الشخص) و(الكفر) والله - سبحانه - لم يخلق الكفر، وعلى النحو نفسه أنكر أن الله صنع أساس الكفر وأكثر من هذا، فهو - على عكس المعتزلة الآخرين - كان يرى أن المرض، بل وحتى دخول جهنم، ليس شرا، فالله ليس شريرا، ومن زعم أن المرض أو دخول جهنم يعد شرا فهل يقدر على القول بأن الله - سبحانه - شرير.

نسب الأشعرى إلى عباد «كل مايفعله الله صلاح ولا يجوز بأن يكون صلاح لا يفعله»، «خلق الله الخلق لا لعلة». «كل أفعال الجاهل بالله كفر بالله»، «الله قادر على الظلم وقادر على الجور لكنه لا يظلم ولا يجور».

«أجمعت المعتزلة إلا عبادا أن الله جعل الإيمان حسنا، والكفر قبيحا، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح، وأن الله خلق الكافر لا كافرا ثم كفر، وكذلك المؤمن، وأنكر عباد أن يكون الله قد جعل الكفر على وجه من الوجوه...».

(١) المقالات ص ٥٥٤ ووات: القضاء والقدر ص ١٥١.

وإذا كان هذا يفسـر الفعل ومعناه فإنه أيضـا يمثل الصيغة التى أخـذ بها السنة والأشعرى فى زمن لاحق، وربما كان هذا أيضـا ما ذهب إليه الشحام[1]. وهذا ـ على أية حال يتناقض مع مبادئ المعتزلة، كما أن معتزلة بغداد الذين أخذوا بفكرة الكسب قد طبقوا صـيغة الشحـام على الأفعال (الأعمـال) من النوع نفسه، بل لقد ذهـبوا إلى حد الاعتقاد أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ عندمـا يهب البشر القدرة على أفعال من نوع معين، فإنه يلقى من على كاهله المقدرة على الإتيان بمثل هذه الأفعال (الأعمال) وكان هذا يتفق تماما مع التفرقة بين الأعمال الاختيارية أو التطوعية، والأعمال أو الأفعال التى يقوم بها الإنسان مجـبرا (لا خيار له فيهـا) ما دام أنه من غير الممكن بالنسبة لله ـ سـبحانه ـ أن يقوم بعمل (فعل) من أعمال (أو أفعال) البشر ذات الطابع التطوعى.

آراء الجبائى النقدية للمعتزلة

١ - نقد الجبائى لعباد فى التفرقة بين هيمنة الله وقدرته:

وأنكر الجبائى ماقال به عباد من تفـرقة بين (الهيمنة على الشر و القدرة على فعل الشر ما دام الله ـ سـبحانه ـ قد يكون خـالق شيء ولكنه لا يعزوه أو ينسبه لنفـسه فإن المرأة إذا حملت قيل: إن هذا بأمر الله، أو من فعل الله ـ سبحانه ـ بينما هذا من الفعل المباشـر لزوجها، فـقدرة الله ـ سبحـانه ـ ونشاط الزوج كلاهمـا سبب للحمل، أنهـما يعملان مـعا (قدرة الله ونشاط الزوج) كفعل واحـد؛ لأن الفصل بين الفعلين (إرادة الله ونشاط الزوج) فكرة تؤدى إذا استطردنا مولدين الأفكار إلى الكـفر بالله سبحانه، وهذه هى النتيجة التى تمخضت عنها النظريات المعارضة. وهذا الدافع نفسه (هذا المحرك نفسه أو هذا السبب نفسـه ونعنى بـه إرادة الله وفعـل البشر) يبدو أيضا كـامنـا خلف رفضه لفكـرة «الكسب أو الاكتساب» وقد عـرف «الخالق على أنه هو الذى يفعل أو يعمل، أو الذى تنبثق منه الأفعال أو الأعمال وفقا لإرادة مسبقة»[2].

وعلى أية حـال، فإن الجبـائى وضح أنه مقـتنع بالفرق بيـن الفعل الاختـيـارى والفـعـل الاضطـرارى ورغم قـوله: إن الله يمكـن أن «يـجبـر» أو «يضطر» إنسـانا

(١) الفرق بين الفرق ص ١٦٣.
(٢) القضاء والقدر ص ١٥٦ مونتجمرى وات.

على فعل أفـعال بعينها هى فى ذاتهـا من فئة الأعمال أو الأفـعال الاختيـارية، فالله قد يجبر إنسانا على تنفيذ أفعـال توصف بالعدالة وغير العدالة، والإيمان والكفر، والكلام وما إلى ذلك لكن الله سـبحانه بفعله هـذا يصرف عن الإنسان وصفـه «أو الحكم عليه» بانه عادل أو مؤمن أو متكلم... إلخ(١).

وإذا خلق الله الفعل فمعنى ذلك أن الإنسان لم يعمله وذكر أن لله لطفا وأنه يوفق من يشاء توفيقا وأنه بذلك يساعـد الإنسان على الإيمان ويساعده ويلطف به لأداء ما هو منوط به، لكن الله سـبحانه بفـعله هذا يعطل الطبيـعة الاختـيارية أو التطوعيـة للفـعل البشرى.

٢- نقده لعبّاد فى نفيه صلة الله بالشر:

أنكر الجـبائى قـول عبَّاد ومـن تابعه فى نفـيهم أن لله صلة بالشـر، وعلى هذا، فوجهة نظر عبَّاد التى مؤداها أن المرض ليس شرا ما دام الله هو سببه، قد عدلها الجبائى بقوله أن المرض شر لكن على سبـيل المجاز، وربما كان يعنى بذلك أن المرض رغم كونه غيـر مبهج، إلا أنه قـد يكون مفيدا وبهـذا المعنى يكون خيرا (قـد يكون مفيـدا لإتاحة الفرصة للاسترخاء أو الاستسلام أو ببساطة لتـهيئة البدن لاستعادة الصحة مرة أخرى)، والشىء نفسـه يمكن أن نقوله بالنسـبة لدخول جـهنم، فرغم أنها ـ أى جـهنم ـ تحرق داخلها إلا أن ذلك عدل من الله سبحانه وحكمة منه. وهكذا يقال عن كل ما يمكن أن نعتبره شرا من النظرة الأولى ومنسوبا إلى الله سبحانه.

٣- رأيه النقدى فى الصلاح والأصلح:

يقول وات: والأكـثر أهمية فـيما أحدثتـه نظرة الجبائى من تغيـر هو قوله أن الله سبـحانه ليس «مـجبـرا» أو «مضطرا» أن يفعل مـا هو أفضل «أصلح» للإنـسان فى كل مجال، باستثناء الدين والعقيدة وإلا تصبح أوامره القاضية بالإيمان والمصحوبة بالواجبات الشرعية والثواب والعقاب ـ أوامر لا مـعنى لها. لكن بصرف النظر عن فرضه لواجبات على البشر، فإنه سـبحانه لا يلتزم إزاء مخلوقاته بشىء أو لنقل: إن التـزاماته محدودة، فرغم أنه سبحانه قادر على أن يفعل ما يمكنهم من طاعته طاعة كاملة وبالتالى يحصلون على مكافأة (جزاء) أكبر، إلا أنه سبحانه ليس «مجبرا» على فعل ذلك(٢).

---

(١) المقالات ص ٥٥١ القضاء والقدر ص ١٥٨.

(٢) القضاء والقدر ص ١٥٩ المقالات ص ٥٥٣.

وما قـاله الجبـائى عن (لطف) الله أو إلطافه يتـجه الاتجاه نفـسه (الله غـير ملزم بتقـديم إلطافه لعبـيده) فهو ينـكر قدرة الله على لطف يجعل الإنسـان ـ الذى سبق فى علمه أنه كافر ـ يؤمن؛ ذلك لأنه من المفترض أن يؤمن الإنـسان اختيارا وأن الله قد قام من جانبه بفعل ما هو أصلح للإنسان فى مجال الدين والعقيدة، ولكن بصرف النظر عن ذلك، فإن الله سبـحانه ليس لديه لطف (أو ألطاف) ليهـبها[1]. وثمة فقـرات غامضة ساقها فى هذا الصدد[2].

تشير مـرة إلى قدرة الإنسان على الإيمان دون (لطف) وتشيـر مرة أخرى إلى أن جزاء الإنسان ثوابا على إيمانه لابد أن يتقلص إذا كان هناك (لطف)، إن وجود (لطف) من الله ساعده على الإيمان يقلل جهد الإنسان فى الوصول إلى الإيمان.

ويرى وات أن الجبـائى يتناقض مع نفسه إزاء الإنسـان الذى علم الله سلفا أنه لن يطيـعه (لن يطيع الله) بدون لطفـه (أى لطف الله) فيـقول: «إن الله سـبحانه إذا كـلفه بواجبـات دون أن يكون هناك لطف منه فـلا بد أن يزيح الله عنـه «العجـز» أو «عـدم الاستطاعة»، وهى أقوال لا تخلو من تناقض لأن إزاحـة العجز تعنى ـ على نحو مـا ـ «اللطف»، ومـثل هذا الإنسـان قـد تلقى بالفـعل ـ بدون شك ـ الألطاف المبـثـوثة فى النصوص الدينية، وأنه إذا نفذ ما هـو وارد بها لما كان هناك شىء يتعارض مع إرادة الله أو هدفه، فالعالم لم يخلق لتحقيق السعادة الكـاملـة للبشر، وإنما لتحقيق ما يرغبه الله سبحـانه وفقا لحكمتـه، فنظام الثواب والعقاب كله أظهـر عدم كفايته وأصـبح موضوع شك، فقد كانت قـمة كل وجود ـ بالنسبة لأسلافه ـ هى دخـول الجنة مقابل طاعة الله وتنفيـذ شريعته، ويبـدو أنه كان من رأى الجبائـى أنه يجوز لله سبحـانه أن يخلق أناسا يدخلهم الجنة مـبـاشـرة إذا كـانت هذه هى إرادته[3]. وأن هذا لو تم لكان من قـبـيل التفضل مـن قبل الله سبحانه وبالتـالى، فإن هذا يتضمن أن دخـول الجنة لم يعد أعلى درجات الثـواب، وقد ناقش الجبائى كـثيرا فكرة التـفضل وفكرة العوض (بكسـر العين وفتح الواو) بالنسبة للذين تعرضوا لمعاناة لم يستحقوها[4]. من الواضح أن الجبائى كان

(١) المقالات ص ٢٤٧ ـ ٥٧٥.
(٢) الملل ص ٥٨
(٣) المقالات ص ٢٧٦.
(٤) نفس المصدر ص ٤٨٠.

متحققا من أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون خاضعا تماما لنظام تشريعى أو منطقى صارم، بل إن الجبائى أجاز أن يعاقب الله إنسانا ما على ذنب اقترفه، ويغفر هذا الذنب نفسه لإنسان آخر.

لا نرى ما يراه وات فى أن ما وقع فيه الجبائى من تناقض يرجع إلى أن الجبائى يرى نفى الجبرية عن الله أى أن الله ليس مجبرا على أن يفعل الأصلح للإنسان إلا فى العقيدة لارتباط الفعل بحكمته وعدالته وهو إذ يقرر ذلك يعود ليقرر أن لطف الله وفق إرادته ليس مجبورا عليه أى إذا أراد الله اللطف أزال عنه العجز وقدر له الاستطاعه وهذا لديه معنى من معانى اللطف؛ وهذا هو رأى الجبائى الذى نقد رأى عباد من أساسه.

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين: أحدهما ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الإنسان أو استطاعة الإنسان وكفاية اعتماده على نفسه (على ذاته)، فأن يقوم المرء بما هو واجب عليه وينال ثوابه بدخول الجنة نتيجة كفاحه ليس هذا بالنموذج الأمثل أو المثل الأعلى للحياة البشرية، فهذا - على العكس - ينطوى على بعض الاعتراف بالضعف الإنسانى، إذ يظهر الإنسان فى هذه الحال كمخلوق يحتاج للطف الله وغفرانه.

والاتجاه الثانى وهو متمم ينحو نحو توضيح شىء من التحقق المبدئى(الأولى) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية، وبذلك - وبشىء من التوسع - تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشرى، فيكون فعل الله سبحانه غير خاضع للفهم البشرى، أو لا تنطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم، وإنما تخضع أفعاله سبحانه - فقط - لحكمته، وبتعبير آخر فإن لفعل الله منطقا خاصا به ليس هو المنطق البشرى.

الفصل الثانى

الجبائى فى مقالات الإسلاميين وانقسام مدرسته

علاقة أبى الحسن الأشعرى بشيخه الجبائى من خلال كتاب مقالات الإسلاميين

ينظر إلى كتاب: «مقالات الإسلاميين» على أنه من أهم كتب الإمام الأشعرى فى موضوعه، رصد فيه ماجدً على الساحة الإسلامية من آراء الفرق الإسلامية ومذاهبها منسوبة إلى أصحابها لا يشوبها رؤية ذاتية تأخذ لباس الرد أو الدفاع، ولم تختلط فيه أهواء المؤلف التى تصرفه عن الحيدة الموضوعية بتقرير ما للفرق من آراء فهو سجل شامل للفرق والآراء، وكانت له صيغ يستعملها للأقوال التى لا يميل إليها كقوله: زعم... وقال آخرون.. وكان يقول.. وقال قائلون.. وأظنه كان يقول إلى آخره.

ومثل هذه الصيغ كان المؤلف يستعملها تعبيرا عن رأيه فى المسألة لكنها لا تخدش الموضوعية التى حكمت كتاب مقالات الإسلاميين ورفعت من شأن الأشعرى وشأن الكتاب وفرضته على خصومه فى الرأى. فلم يكن فاحشا ولا سبابا ولا متبرما برأى ضاق به فكان أمينا فى عرضه، دقيقا فى منهجه واسع الثقافة بالآراء والمذاهب فجاء كتابه يتصدر كتب الفرق التى شاركته فى فنه لما تميز به.

ولقد اهتم به الباحثون قديما وحديثا لأهميته العلمية..

يقول عنه ابن عساكر أن هذا المصنف (يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم)(١). ويثبت مكارثى(٢)، أنه منذ أن نشره ريتر بإستنبول سنة ١٩٢٩

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٣٠.

(٢) مكارثى ص ٢١٦.

ومحيى الدين عبد الحميد بالقاهرة سنة ١٩٥٠ ج١، وهذا الكتاب يعتبر المرجع الخصب لمن يدرس تطور الفكر الكلامى الإسلامى.

أما الدكتور عبد الرحمن بدوى فقد علق على هذا الكتاب تعليقا طويلا، ومن أهم ما ورد فى حديثه، ما ذكره عن جزئى الكتاب وما يلاحظ فيهما من تكرار بالنسبة لبعض المسائل، على اعتبار أن عرض الآراء يكون تارة اعتمادا على الفرق وأخرى على المسائل. وهو يثبت هذا التعليق عن ريتر الذى صرح به فى مقدمة نشرته للكتاب(١). مبينا أن ريتر بدوره استند فيه إلى ما قاله بعض الناقدين القدامى عن الأشعرى من أنه لم يكن يحسن التصنيف(٢) وينتهى إلى أنه هو أيضا يلاحظ فى كتاب (مقالات الإسلاميين): (كثرة التفريع أحيانا بدون موجب، وكثرة التكرار للرأى الواحد فى مواضع متعددة، وعدم الفصل بين مذاهب الفرق بوضوح)(٣). ثم يضيف: (ومن هنا تساءل البعض: هل الكتاب بنصه الحالى واحد؟ أم ثلاثة كتب: الأول. من صفحة ١ إلى ٢٩٧، والثانى من صفحة ٣٠١ إلى ٤٨٢، والثالث من صفحة ٤٨٣ إلى ٦١١، ويثبت رأى ستروثمان(٤). الذى يرى أنه حدث تداخل بين أجزاء الكتاب وكذلك رأى آلار حيث بين أنه يرى نفس رأى ستروثمان وهو أن (المقالات) تنقسم إلى ثلاثة كتب، ولكن مع إضافة تسمية لكل من هذه الكتب. الأول: (المقالات)، والثانى: (كتاب فى دقيق الكلام)، والثالث: (كتاب فى الأسماء والصفات) وهو ما لا يقره(٥). ويرى أنها محاولة لإبعاد صفة عدم حسن التأليف) عن الأشعرى، على اعتبار أنها صفة لا وجود لها فى كتبه الأخرى، التى بين أيدينا مثل: (الإبانة عن أصول الديانة). (واللمع فى الردّ على أهل الزيغ والبدع) والرسالتين، ويهاجم بالتالى كل ما بناه آلار على هذا الفرض الأول بالنسبة لتصنيف هذه الكتب أو الأقلام تصنيفا زمنيا(٦). وما

---

(١) انظر تقديم ريتر لكتاب (المقالات) للأشعرى إستنبول سنة ١٩٢٩ص ١٢.

(٢) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ٩١.

(٣) (مذاهب الإسلاميين) لبدوى صفحة ٥٢٣.

(٤) نفس المرجع السابق صفحة ٥٢٦ وأيضا هامش رقم ٣ من هذه الصفحة حيث ورد Islamiche Konl-essionskunde S/ 198 in Dcr. islam XIX 1931 - Strothman.

(٥) (مذاهب الإسلاميين) لبدوى صفحة ٥٢٦.

(٦) نفس المرجع السابق صفحة ٥٢٧.

يبرر هذا التصنيف من أحكام تخص تحليل مضمون هذه الأقسام المقترحة[1]، وينتهى بدوى فى نقده إلى إثبات أنه لا تناقض فى تأليف الكتاب وأنه ليس بإزاء ثلاثة كتب مختلفة (جمعها فى كتاب واحد من لاندرى من هو) وهذا رأى أوافق عليه وإن كنت أخالف بدوى فى أسلوب نقده للباحثين.

وبعد أن ينتهى من ذلك يتعرض لاسم الكتاب فيقول: إن اسم الكتاب يجب أن يكون: (مقالات المسلمين) وليس (مقالات الإسلاميين) فهذا ما جاء فى (عنوانات المخطوطات) لأنه استعمال غير مألوف وقد جرى العرف على استعمال اسم الفاعل (مسلم) و (مسلمين).

تقول د. فوقية حسين: غير أننى أرى أن ما يجب أن نقف عنده فيما صرح به آلار بخصوص هذا الكتاب هو رأيه فى هدف الأشعرى من كتابه، إذ قال بأن الأشعرى أراد بتصنيف هذا الكتاب تقريب معرفة مختلف تيارات الفكر الدينى من أذهان الناس ليرتبطوا بها، ويعتنقوها وهو ما لا يمثل حقيقة رأى الأشعرى الذى يهدف إلى دحض آراء الفرق الكلامية على اختلافها وليس تقريب أقوالها من أذهان الناس. فهذا التصريح لآلار هو الذى يستحق التعقيب لأنه يجعل من الأشعرى داعية لأقوال فرق، كرس حياته، بعد خروجه عن الاعتزال للقضاء عليها ببيان فضائحها وسوء تأوليها للحقائق الدينية.

ثم رأيه هذا له خطورته بالنسبة لمكانة إمام سنى صرح بأنه ينتمى إلى السلف الصالح، وجعل قلمه ولسانه من أجل الدفاع عن أصولهم فى تناول العقائد[2].

مذهب الجبائى فى مقالات الإسلاميين:

لا تلقى كتب تاريخ الفرق الإسلامية أضواء على علاقة الأشعرى بشيخه الجبائى إلا أنه تزوج أمه لكن ما هى علاقتهما؟ من حيث الجانب الاجتماعى والتربوى والثقافى.. إلى آخر تلك الأسئلة التى تدور فى ذهن الباحث فى حياتهما. لقد نضبت المادة العلمية التى تصور علاقة الجبائى بالأشعرى من خلال زمن لزومه لشيخه قرابة أربعين عاما أو ثلاثين عاما على حسب اجتهاد الباحثين كما عرضنا سابقا. أو من

(١) انظر أقوال آلار هذه فى كتاب (مشكلة الصفات الإلهية عند الأشعرى والأشعرية من صفحة ٦٠ رليب ٧٢.

(٢) الإبانة ص٩٤ تحقيق د. فوقيه حسين.

حكاية المحاجة التى ساقها المؤرخون للفرق استشهادا على قدرة أبى الحسن الأشعرى الجدلية وأنه حاج شيخه. ويجعلونها سببا وجيها على خروجه من الاعتزال وجدارته بالزعامة الجامعة لأهل السنة والجماعة وهى فى نظرهم السبب الجوهرى لتحوله إلى الحنابلة تارة ثم إلى السنة والجماعة بعد تطويره تارة أخرى.

وبعد أن أعيانا البحث فى المصادر التى عنيت بموضوع الفرق بحثا عما يوضح تلك العلاقة، رأينا أنه من المفيد البحث عن موقف الأشعرى من شيخه الجبائى فى مضامين كتبه وعلى وجه أخص كتاب: «مقالات الإسلاميين». فأخذنا فى مطالعة الكتاب مرة ثانية بحثا عن ذلك الهدف الذى يلخصه سؤالنا: هل من الممكن من خلال المقالات الوصول إلى رسم علاقة الأشعرى بشيخه الجبائى؟

وكانت عادة الأشعرى أن ينسب الآراء إلى أصحابها أوفرقها أو مدارسها فقلت: إن المسأله ـ علاقة الأشعرى بشيخه ـ يوضحها منهج الكتاب إن كان كارها لعشرته أو محبا لها ولعلمه، تظهرها تعبيراته. والتعبيرات التى تعكس ماتنطوى عليه الذات فصاحة مهما ألبسها صاحبها ألبسة أدبية... وإن خالها تخفى على الناس تعلم.. فقرأت الكتاب على هذا المعنى. فحين أخذت فى قراءة الكتاب رأيت الأشعرى مهذبا مع شيخه على خلق عظيم جم التواضع يشهد على ذلك كل ماساقه من آراء عنه فهو قد يذكره بالجبائى، وقد يذكره باسمه فيقول: وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائى.

وكانت تربطهما علاقات علمية وطيدة ولا تأتى تلك العلاقات إلا من ملازمته لشيخه،كان الأشعرى يومئ إلى تلك العلاقة الحانية فى بعض عبارته تشير إلى شخصه فنراه يقول عن شيخه: قاله لى(1)...

يقول الأشعرى: وقال آخرون من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التى تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا: «إن الله عالم» أفدناك علما به، وبأنه خلاف مالا يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذابَ مَنْ زعم أنه جاهل، ودللناك على أن له معلومات، هذا معنى قولنا: «إن الله عالم»، فإذا قلنا: «إن الله قادر» أفدناك علما بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر، وإكذاب من زعم أنه عاجز، ودللناك على أن له مقدورات، وإذا قلنا: «إنه حى» أفدناك علما بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيا، وأكذبنا من زعم أنه ميت، وهذا معنى القول إنه حى، وهذا قول «الجبائى» قاله لى.

(1) المقالات ج ١ ص٢٤٨.

وبلغت من سماحة الشيخ أنه جلس منه تلميذه أبو الحسن الأشعرى مجلس المحاورة تاره والمناظرة تارة أخرى. فلم يضق به الجبائى. ولا نقم عليه وهو شيخ مدرسة الاعتزال فى البصرة بعد شيخها الشحام، ولم يذكر الأشعرى أنه حسده أو تميز غيظا منه إنما كثيرا ما كان ينيبه عنه فى مناظراته، وهذا ولا شك إجازة للأشعرى من شيخه على أنه يحترم آراءه ومناظراته معه هو.

فيذكر الأشعرى لونا من مناظراته وحواره معه فيقول:

وكان «الجبائى» يزعم أن الحركة والسكون أكوان، وأن معنى الحركة معنى الزوال، فلا الحركة المعدومة تسمى زوالا قبل كونها، ولاتسمى انتقالا.

فقلت له: فلم لاتثبت كل حركة انتقالا كما تثبت كل حركة زوالا؟

فقال: من قال أن حبلا لوكان معلقا بسقف فحرّكه إنسان لقلنا: زال، واضطرب، وتحرك، ولم نقل إنه انتقل.

فقلت له: ولم لايقال انتقل فى الجو كما قيل تحرك وزال واضطرب؟

فلم يأت بشىء يوجب التفرقة(١).

وقال فى موضع آخر من المقالات(٢).

وأجاز «الجبائى» أن يريد الإنسان إرادته فى بعض ما دار بينى وبينه من المناظرة».

فكانت علاقتهما ببعضهما البعض علاقة الابن لوالده وعلاقة الوالد بابنه فلم يقصه عنه، ولم يباعد بينهما الشحناء والبغضاء بل ملازما له محبا مطيعا لشيخه فأفسح له فى كنفه وعزز قربه إليه فأغراه بملازمته، حتى كان الأشعرى يأنس للقائه، ومن هذه الأمثله ما ذكره صاحب عيون المسائل(٣) فى قوله: واشتدت الوحشة بينهما وكان يقعد فى المجلس ليجيب عن مسألة النساء، وربما جاءت المرأة تسأله فى باب الحيض وتستحى، فكان إذا عرف ذلك خلى أصحابه وخرج إليها وأفتاها(٤). وعندما اختلف الأشعرى مع أستاذه الجبائى، واشتدت الوحشة بينهما جاء الأشعرى مرة وجلس بعيدا

(١) المقالات ج ١ ص ٤٤.
(٢) نفس المصدر ج٢ ص ١٤٤.
(٣) شرح عيون المسائل ج١ ص ٦٢ ظ.
(٤) نفس المصدر ص٧٣ ظ.

بحيث لا يراه أستاذه السابق، وصار يملى امرأة مسائل تتوجه بها إلى أبى على فيجيب عنها[1]. وكانت هذه المجالس تتخذ فى أحيان كثيرة طابع الوعظ[2] وكانت فصاحة الشيخ - إلى جانب ما عرف عنه من ورع - تجذب الناس إليها فى كل حين، فيجتمع عنده عالم من الناس[3] وطالما حفلت مجالس أبى على بالجدل والمناظرة بينه وبين خصومه، أو بينه وبين تلاميذه، أو بين بعض تلاميذه وبعض. فقد كانت حرية الجدل والكلام تفتح بابا واسعا للأخذ والرد فى جليل المسائل ودقيقها.

ولم يكن الأشعرى متجاوزا حد اللياقة العلمية والنقدية إن عرض بعض آرائه النقدية لشيخه فكثيرا ما يمهد لتقرير رأى شيخه بقوله زعم، وقد يقول، قال القائل، وفى آخر تقرير الرأى يقول: وهذا الرأى للجبائى.. وهو أسلوب نقدى يحمل عدم الرضى لكنه لا يتبعه بالتجريح والتهوين من شأن صاحبه، أقول: وقد يحمل الرأى نقدا أو يحمل فكاهة من غير نزاع فنراه يقول بعد تقريره لرأى الجبائى فلما كان المجيب - الجبائى - على هذه الوجوه على أوجه أجاب عن السؤال استحال كلامه، لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل.

وكان «الجبائى» إذا قيل له: لو فعل القديم ماعلم أنه لا يكون وأخبر أنه لايكون، كيف كان العلم والخبر؟ أحال ذلك، وكان يقول مع هذا: إنه لو آمن من علم الله أنه لايؤمن لأدخله الجنة، وكان يزعم أنه إذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام، كقوله لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة، وإنما الإيمان خير له: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا﴾ [الأنعام: ٢٨] عليه، فقال: لو كان الرد مقدورا منهم، لكان عود مقدور.

وكان يزعم أنه إذا وصل [محال] بمحال صح الكلام، كقول القائل: لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حال لجاز أن يكون حيا ميتا فى حال، وما أشبه ذلك وكان يزعم أنه إذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام، كقول القائل: لو آمن من علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان [يكون] العلم والخبر؟ وذلك أنه [إن] قال: كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقا بأن لا يكون كان الخبر الذى قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالما، استحال الكلام، لأنه يستحيل أن لا يكون مما قد كان بأن لا

(١) وفيات الأعيان ج٢ ص٢٧٧.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر والصفحة.

يكون كان، ويستحيل أن لا يكون البارئ عـالما بما لايزال عالما به، بأن لا يكون لم يزل عالما، وإن قال: كان يكون الخبر عن لايكون، والعلم بأنه لا يكون ثابتا صحيحا، وإن كان الشيء الذى علم وأخبر أنه لا يكون، استحال الكلام.

وإن قال: كان الصدق ينقلب كذبا، والعلم ينقلب جهلا، استحال الكلام

فلما كـان المجيب على هذه الوجـوه على أىّ وجه أجاب عـن السؤال استـحال كلامه، لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل

وفى موطن آخـر يستـعمل أسلوب الحكاية يضـمنه عدم مـيله لذلك الرأى وهو أسلوب يحمل قـيم أدب الاختـلاف وهو نقد سلبى إذ لايفيـد أكثـر من عدم الرضى. فيقول: كريم بمعنى عزيز من صفـات الله لذاته، وكريم بمعنى أنه جواد مُعط من صفات الفعـل.

وكان إذا قـيل له: إذا قلت إن الإحسان فعل، فـقل إن الله سبحانه لم يزل غـير محسن! قال: أقول غير محسن ولا مسيء، حتى يزول الإيهام، ولم يزل غير عادل ولا جائر، ولم يزل غـير صادق ولاكاذب، وكذلك لم يـزل غير حليم ولا سفـيه، وكذلك يقول لم يزل لا خالق ولا رازق.

من هنا كان وصف الجـشمى له فى كتابه «عـيون المسائل» خيـر شاهد على خلق الرجل فيقـول: وكان أبو على يقول: «العلم يحـتاج إلى أربعة أشياء: كـفاية، وعناية، وذكاء،ومعلم».

ويعلق الجشـمى على هذا بقوله: واجتـمع ذلك لأبى على،لأنه كان فى كـفاية من مال أبيـه، وكان أحرص الناس على العلم والتـعلم، وأذكاهم، ولزم الشحـام وهو معلم الخير.

١ - القول فى المكان:

اختلفت المعتزلة فى ذلك، فقال قائلون: البارئ بكل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان، والقائلون بهـذا القول جمهـور المعتزلة «أبو الهذيل» و«الجـعفـران» و«الإسكافى» و«محمد بن عبد الوهاب الجبائى».

٢ - الله لم يزل عالما:

وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائى» أقول: إن الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء

والجواهر والأعراض، وكان يقول: إن الأشياء تعلم أشيـاء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونهـا، وإن الجواهر تسـمى جواهر قـبل كونهـا، وكذلك الحركـات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات، وكان يقول: إن الطاعة تسـمى طاعة قبل كونها، وكذلك المعصية تسمى مـعصية قبل كونها، وكان يقسم الأسمـاء على وجه، فما سمي به الشيء لنفسـه فواجب أن يسمى به قـبل كونه كـالقول سواد إنما سـمى سوادا لنفسـه، وكذلك البيـاض، وكذلك الجوهر إنمـا سمي جوهرا لنفسه، وما سـمى به الشيء لأنه يمكن أن يُذكر ويخـبر عنه، فهو مـسمى بذلك قبل كونه، كـالقول شيء، فإن أهل اللغـة سموا بالقول شيء كل مـا أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عـنه، وما سمى به الشيء للتفـرقة بينه وبين أجناس أخر، كالقول لون وما أشبه ذلك، فـهو مسمى بذلك قبل كونه، وما سمى به الشيء لعلة فوجدت العلة قـبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجـوده، كالقول مأمور به، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به، فواجب أن يسمى مأمورا به في حال وجود الأمر، وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر، وكذلك ماسمى به الشيء لوجود علة يجوز وجودها قـبله، وما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل، فـلايجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث، كالقول مفعول ومحدث، وما سمى به الشيء لوجود علة فيه، فلايجوز أن يسمى به قـبل وجود العلة فيه، كـالقول جسم، وكالقـول متحرك، ومـا أشبه ذلك، وكان ينكر قول من قال الأشياء أشياء قبل كونها، ويقول هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها، ليس غيرها، فإذا قال القائـل: الأشياء أشياء قبل كونها، فكأنه قال: أشياء قبل أنفسها.

٣- الله لم يزل سميعا بصيرا:

وقال «الجبائي»: لم يزل الله سـميعا بصيرا، وامتنـع من أن يكون لم يزل سامعا مبصـرا، ومن أن يكون لم يزل يسمع؛ لأن سامعا مبـصرا يعدى إلى مسموع ومـبصر، فلما لم يجـز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجـودات لم يجز أن يكون لم يزل سامعا مـبصرا، وسميع بصير لا يعـدو إلى مسموع ومبصر لأنه يـقال للنائم سميع بصير وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ولا يقال للنائم إنه سامع مبصر.

وكان يـقول: معنـى قولي إن الله سمـيع إثبات لله، وأنـه بخلاف مالايـجوز أن يسمع ودلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعها، وإكذاب لمن زعم أنه أصم.

وكان يقول: القول فى الله إنه بصير على وجهين: يقال: بصير بمعنى عليم كما يقال رجل بصير بصناعته أى عالم بها، وبصير بمعنى أنّا نثبت ذاته ونوجب أنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر، وندل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها، ونكذب من زعم أنه أعمى.

٤- علم الله:

وقال «الجبائى»: ما علم الله سبحانه أنه لايكون وأخبر أنه لايكون فلا يجوز أن عند من صدق بإخبار الله، وما علم أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجاز عندنا أن يكون، وتجويزنا لذلك هو الشك فى أنْ يكون أو لا يكون، لأن «يجوز» عنه فى اللغة على وجهين: بمعنى الشك، وبمعنى يحل.

٥ - هل الفعل واقع بالاستطاعة؟

واختلفت المعتزلة: هل الفعل واقع بالاستطاعة، أم لا؟ على مقالتين:

(١) فقال «عبّاد»: القدرة لاأقول إنى أفعل بها بل أستعملها.

(٢) وقال أكثر المعتزلة الذين أثبتوا قدرة الإنسان غيره: بل الفعل واقع بها.

هل تستعمل القوة فى العمل؟

واختلفت المعتزلة: هل تستعمل القوة فى الفعل، أم لا؟ على مقالتين:

(١) فأنكر «الجبائى» أن تكون تستعمل فى الفعل؛ لأن استعمال زعم يحل فى الشىء المستعمل، وكان مع هذا يزعم أن الفعل واقع بها.

وأنكر «عبّاد» الاستعمال.

(٢) وقال كثير من المعتزلة: إنها تستعمل فى الفعل، بمعنى أنه يعمل بها الفعل.

٦- هل يقال «لوكان الشىء» فى حال وجود ضده؟

واختلفوا: هل يقال «لو كان الشىء» فى حال كون ضده، أم لا يقال؟

(١) فقال جعفر بن حرب والإسكافى: قد يقال: «لوكان الكفار آمنوا» فى حال كفرهم على وجه من الوجوه، كما نقول فى الكفر الماضى: لوكان هذا الكافر آمن أمس بدلا من كفره لكان خيرا له، ولايجور الإيمان بدلا من الكفر الماضى.

(٢) وأحال غيرهم من المعتزلة أن يقال: «لوكان الشيء» على معنى لو كان وقد كان ضده.

فقالوا جميعا إلا الجبائى: إنه قد يجوز أن يكون الشيء فى الوقت الثانى بدلا.

٧ - وقال «الجبائى»:

ما علم الله أنه يكون فى الوقت الثانى، أو فى وقت من الأوقات، وجاءنا الخبر بأنه يكون، فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه؛ لأن التجويز لذلك هو الشك، والشك فى أخبار الله كفر. وقال: ما علم الله - سبحانه! - أنه يكون فمستحيل قول القائل لو كان مما يترك لم يكن العلم سابقا بأنه يكون.

وقد شرحنا قوله فى ذلك قبل هذا الموضوع.

هل يقال: خلق الله الشر؟

واختلفت المعتزلة: هل يقال: «إن الله خلق الشر والسيئات» أم لا؟

على مقالتين:

(١) فقالت المعتزلة كلها إلا عبّادا: إن الله يخلق الشر الذى هو مرض، والسيئات التى هى عقوبات، وهو شر فى المجاز، وسيئات فى المجاز.

(٢) وأنكر عبّاد أن يخلق الله شيئا نسميه شرا أو سيئة، فى الحقيقة.

٨ - وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائى»:

لا لطف عند الله - سبحانه! - يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم، ولو كان فى معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدا لفسادهم، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا، وليس فعل ذلك واجبا عليه. ولا إذا تركه كان عابثا فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان.

٩- وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبائى» يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله - سبحانه! - على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهى بعض إيمان لله، وهى أيضا إيمان بالله، وأن الفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان.

وكان يزعم أن الأسـماء على ضربين: منها أسـماء اللغة، ومنها أسـماء الدين، فأسماء اللغـة المشتقة من الأفعال تتـقضى مع تقضى الأفعال، وأسـمـاء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضى فـعله وفى حالة فعله . فالفاسق الملى مؤمن من أسمـاء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضى فعله للإيمان، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين.

وكان يزعم أن فى اليهودى إيمانا نسميه به مؤمنا مسلما من أسماء اللغة.

. وكانت المعتزلة بأسرها قبله إلا «الأصـم» تنكر أن يكون الفاسق مؤمنا، وتقول: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسـميه منزلة بين المنزلتين، وتقول: فى الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمنا، وفى اليهودى إيمان لا تسميه به مؤمنا.

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صـغائر وكبائر، وأن الصغائر يستـحق غفرانها باجتناب الكبائر، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمـان، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر.

وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الصغيرة صغيرة والعزم على الكفر كفر.

وكذلك قول «أبى الهذيل» كان يقول فى العازم: إنه كالمقدم عليه.

وقال «أبو بكر الأصم»: الإيمان جميع الطاعات، ومن عمل كبيرا ليس بكفر من أهل الملة فهـو فاسق بفعله للكبـيرة، لا كافر ولا منافق، مـؤمن بتوحيده ومـا فعل من طاعته.

وزعمت المعتزلة أن الله سمى إيمانا ما لم يكن فى اللغة إيمانا.

١٠- وزعم صاحب هذا القول أن الأعراض تشتـبه بأنفسهـا كالسوادين والبـياضين وأنها تتفق بأنفـسها، وأن الجواهر مشتبـهة بأنفسها، وكذلك الأعراض المخـتلفة تختلف بأنفسها كالسواد والبياض.

وكان يزعم مرة أن الذهاب يمنة من جنس الذهاب يمنة، ثم رجع عن هذا وزعم أن الذهاب يمنة إذا كان فى مكان فهـو ضد الذهاب يمنة فى مكان آخر؛ لأن الكون فى مكان يضاد الكون فى غيره. وكان لا يثبت متفقين مشـتبهين يتفقان بغيرهما، وإنما يتفق المتفقان بأنفسهما. وكذلك المشتبهان، وهذا قول «محمد بن عبد الوهاب الجبائى».

١١- **وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبائى» يقول**: الحركات كلها [لا] تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان، فسكون الحى المباشر الذى يفعله فى نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى، وكان يقول: إن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى، ويقول ببقاء أعراض كثيرة، وكان يقول: إن كل ما فعله الحى فى نفسه مباشرا من الأعراض فهو غير باق، وكذلك يقول: إن الباقى من الأعراض يبقى لا ببقاء وكذلك يقول فى الأجسام: إنها تبقى لا ببقاء، وكذلك يجيز بقاء الكلام.

١٢- **وقال الجبائى: الخلق هو المخلوق**، والإرادة من الله غير المراد، وفعل الإنسان هو مفعوله، وإرادته غير مراده.

وكان يزعم أن إرادة الله سبحانه للإيمان غير أمره به وغير الإيمان، وإرادته لتكوين الشىء غيره.

١٣- **وقال الجبائى**: فناء الجسم يوجد لا فى مكان، وهو مضاد له، ولكل ما كان من جنسه، وزعم أن السواد الذى كان فى حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض، وكذلك كل شىء فى وجوده عدم شىء فهو فناء ذلك الشىء، وإن فناء العرض يحل فى الجسم، والفناء لا يفنى.

١٤- متى يقصد الإنسان الفعل؟

وأجمعت المعتزلة إلا الجبائى أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل، وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده، ولا تكون إلا متقدمة للمراد.

وزعم الجبائى أن الإنسان إنما يقصد الفعل فى حال كونه، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل، وأن الإنسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة مريد أن يفعل، وزعم أن إرادة البارئ مع مراده.

١٥- هل تجامع الإرادة المراد؟

واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة فى الإرادة للفعل: هل تجامع المراد أم لا؟ على مقالتين:

- فمنهم من زعم أن الإرادة وإن كانت غير موجبة فلا تكون إلا قبل المراد.
- وزعم الجبائى أن الإرادة التى هى قصد للفعل مع الفعل، لا قبله.

١٦- واختلفوا فى القول «إن الله كريم»:

هل هو من صفاته لنفسه أم لا! على أربع مقالات:

(١) فقال «عيسى الصوفى» فى الوصف لله بأنه كريم: إنه من صفات الفعل، والكرم هو الجود، وكان إذا قيل له: أفتقول إنه لم يزل غير كريم! امتنع من ذلك، وكذلك كان يقول فى الإحسان: إنه من صفات الفعل، ويمتنع من القول إنه [لم يزل] غير محسن، وكذلك جوابه فى العدل والحلم.

(٢) وقال «الإسكافى»: الوصف [لله] بأنه كريم يحتمل وجهين، أحدهما صفة [فعل] إذا كان الكرم بمعنى الجود، والآخر صفة نفس إذا أريد به الرفيع العالى على الأشياء لنفسه.

(٣) وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائى»: الوصف لله بأنه كريم على وجهين: فالوصف له بأنه كريم بمعنى عزيز من صفات الله لنفسه، والوصف له بأنه كريم بمعنى أنه جواد معط من صفات الفعل.

١٧- واختلفت المعتزلة فى القول إن الله غير الأشياء:

على أربع مقالات:

(١) فقال قائلون: إن البارئ غير الأشياء، وزعموا أن معنى القول فى الله إنه شىء أنه غير الأشياء بنفسه، ولا يقال إنه غيرها لغيرية، والقائل بهذا القول «عبّاد بن سليمان».

(٢) وقال قائلون: البارئ غير الأشياء، والأشياء غيره، فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها، والقائل بهذا القول «الجبائى».

١٨- هل يسمى الله فاعلا لما خلقه:

واختلفت المعتزلة، هل يقال: إن البارئ محبل أم لا؟ وهم فرقتان:

(١) فزعمت فرقة منهم أن البارئ بخلق الحبل محبل، والقائل بهذا القول «الجبائى» ومن قال بقوله.

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن البارئ لا يجـوز أن يكون محبلا بخلق الحبل، كما لا يكون والدا بخلق الولد.

١٩- هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة، هل يوصف الله بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا؟ وهم فرقتان:

(١) فزعـمت فرقـة منهم أنه إذا أقدر عـباده على حـركة أو سكون أو فـعل من الأفعـال لم يوصف بالقدرة على ذلك، ولا على مـا كان من جنس ذلك، وأن الحركات التي يقـدر البارئ عليها ليست من جنس الحـركات التي أقدر عليها غيره من العباد.

(٢) وزعمت فـرقة أخرى منهم أن الله إذا أقـدر عباده على حـركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على مـا هو من جنس ما أقدر عليه عباده، وهذا قول «الجبائي» وطوائف من المعتزلة.

٢٠- وكان «الجبائي» يزعم أن معنى القول أن الله عالم معنـى القول أنه عارف وأنه يدرى الأشياء وكان يسـميه عالما عارفا داريا، وكان لا يسـميه فَهيما ولا فـقيها ولا موقنا ولا مستبصرا ولا مستبينا؛ لأن الفهم والفقه هو استدراك العالم بالشيء بعد أن لم يكن الإنسان به عالما، وكذلك قول القـائل: أحسست بالشيء، وفطنت له، وشعرت به، معناه هذا، واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك، ومعنى العقل إنما هو المنع عنده، وهو مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمى علمه عقلا من هذا.

قال: فلما لم يجز أن يكون البارئ ممنوعـا لم يجز أن يكون عاقلا، وليس معنى عالم عنده معنى عاقل، والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك.

وكان يزعم أن البارئ يجد الأشياء بمعنى يعلمها.

وكان يزعم أن البارئ لم يزل عالمـا قادرا حيا سميعـا بصيرا، ولا يقول: لم يزل سامعا مـبصرا، ولا يقول: لم يزل يسمع ويبصر ويدرك؛ لأن ذلك يعـدى إلى مسموع ومبصر ومدرك.

وكان يقـول: إن الوصف لله بأنه سامع مبـصر من صفـات الذات، وإن كان لا يقال: لم يزل سامعـا مبصرا، كما أن وصفنا له بأنه عـالم بأن زيدا مخلوق من صفات الذات، وإن كان لا يقال: لم يزل عالما بأنه يخلق.

قال: وقد نقول: سميع بمعنى يسمع الدعاء، ومعناه يجيب الدعاء، وهو من صفات الفعل.

وكان يقول: إن البارئ لم يزل رائيا، بمعنى لم يزل عالما، ويقول: يرى نفسه بمعنى يعلمها.

وكان يزعم أن البارئ لم يزل عالما، ولا يقول: لم يزل رائيا بمعنى لم يزل مدركا، والرائى عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك، وكذلك القول بصير قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول: فلان بصير بصناعته أى عالم بها، فيقول: البارئ لم يزل بصيرا بمعنى لم يزل عالما، ويقول: لم يزل بصيرا بمعنى يرى نفسه، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر، ونكذب من زعم أنه أعمى، وندل بهذا القول على أن المبصرات إذا كانت أبصرها، فيلزمه أن يقول: إن البارئ لم يزل مدركا على هذا المعنى.

وكان يقول: إن البارئ لم يزل قويا قاهرا عالما مستوليا مالكا، كذلك القول بأنه متعال على معنى أنه مُنَزَّه، كقوله: ﴿تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٦٣] وإنه لم يزل مالكا سيدا ربًّا، بمعنى أنه لم يزل قادرا، ولا يقول: إن البارى رفيع شريف فى الحقيقة؛ لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه، فيلزمه أن لا يقول إنه عال فى الحقيقة؛ لأن هذا مأخوذ من علو المكان.

وكان يزعم أن [معنى] عظيم وكبير وجليل أنه السيد، ومعنى هذا أنه مالك مقتدر.

وكان يقول: إن البارئ جبار بمعنى أنه لا يلحقه قهر، ولا يناله ذل، ولا يغلبه شىء، فهذا عنده قريب من معنى عزيز، والوصف له بذلك من صفات النفس، ويقول فى كريم ما قد شرحناه قبل هذا الموضوع، ويقول مجيد بمعنى عزيز، ويقول: لم يزل البارئ غنيا بنفسه، فأما القول كريم، فقد يكون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز، ويكون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جواد، والقول حكيم بمعنى عليم من صفات النفس عنده والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل، والقول صمد بمعنى سيد من صفات الذات، والقول صمد بمعنى أنه مصمود إليه لا من صفات الذات عنده، وقد يكون عنده بمعنى أنه عين لا ينقسم ولا يتجزأ، ويكون معنى واحد أنه لا شبه له ولا مثل - وكذلك يقول «النجار» فى معنى واحد - ويكون بمعنى أنه لا شريك له فى قدمه وإلهيته، والقول إله عنده معناه أنه لا

تحـــق العبادة إلا له، وهـو من صفات الــذات عنده ومعنى القول الله أنه الإله، فحذفت الهمزة الثانية فلزم إدغام إحدى اللامين فى الأخـرى وواجب أن يقال إنه الله.

وكان لا يقـول إن البارئ مـعنى؛ لأن المعنى هو معنى الكلام، وكـان يقول: إن البارئ لم يزل باقيا فى الحقيقة بنفسه لا ببقاء، ومعنى أنه باق أنه كائن لا بحدث، وأنه لايوصف البارئ بأنه لم يزل دائمـا لا يفنى، بل يوصف بأنه لا يزال دائما؛ لأن هذا مما يوصف به فى المستقبل، ويوصف بأنه لم يزل دائمـا لا إلى أول له، كمـا يقال لم يزل دائمـا الوجود، أى لا أول لوجـوده، ومـعنى قائم وقـيـوم أى دائم، وهو من صفـات الذات.

وكان ينكر قـول من قال: إن مـعنى القديم أنه حى قـادر، وإن معنى سـميع أنه يعلم الأصوات والكلام، ومعنى بصير أنه يعلم المبصرات.

وكان يقول: لم يزل القديم أولا، ولا يزال آخرا.

وكان يزعم أن الوصف هـو الصـفة، وأن التسمية هى الاسـم، وهـو قولنا، الله عالم قادر، فإذا قيـل له: تقول إن العلم والقـدرة صفة؟ قال: لم نثبت علما فنقول صفة أم لا، ولا أثبـتنا علما فـى الحقيقـة فتقول قديـم أو محـدث أو هـو الله أو غيره، فإذا قيل له: القديم صفة. قال: خطأ، لأن القديم هـو الموصوف، ولكن الصفة قولنـا الله وقولنـا القديم.

وكان يقـول: إن الوصف لله بأنه مريد محب ودود راض سـاخط غضبـان موال معاد حليم رحمان رحيم راحم خالق رازق بارئ مصور محيى مميت من صفات الفعل، وإن كل ما يضـاف إلى القديم أو وصف بضده أو بالقـدرة على ضده فهو من صـفات الفعل.

وكان يزعم أن الوصف بأنه متكلم أنه فعل الكلام.

وكـان يزعم أن معنى الإرادة مـنـه كمـعنى الإرادة مـنا وهى مـحـبتـه للشىء، وكذلك الكراهة هى البـغض للشىء، وأن الرضـا منه هـو الرضا عنا ولعـملنا، ورضاه عنا لهذا العمـل معنى واحد، وهو أن نكون قـد فعلنـا ما لـم يرد منـا أكثر منه، وهو كـما قـال مراده منا، وكـان يقـول: إن غـضبـه هو سـخطه، وكان يفـرق بين الإرادة والشهوة، ولا يجوز الشهوة على البارئ، وكان يزعـم أن حلم الله سبحانـه هو إمهالـه

لعباده وفعل النعم التى يضاد كونها كون الانتقام، وهى صرف الانتقام عنهم؛ وأنه لو لم يفعل ذلك لم يوصف بالحلم، وكان لا يصف البارئ بالصبر والوقار والزِّرَاية، وكان لايزعم أن البارئ حنان لأنه إنما أخذ من الحنين.

وكان يزعم أن البارئ محبل، وأنه لا محبل للنساء فى الحقيقة سواه؛ فيلزمه والد فى الحقيقة، وأنه والد سواه.

وكان يقول: إن البارئ لايزال خالدا، وإن الوصف له بذلك من صفات الذات، ولا يقول لم يزل خالدا، وكان مرة يقول: إن الأجسام إذا تقادم وجودها قيل لها قديمة فى الحقيقة إلى غاية وأول، ثم رجع عن ذلك.

وكان لاى زعم أن الإنسان باق فى الحقيقة؛ لأن الباقى هو الكائن لا بحدوث، والإنسان كائن بحدوث.

وكان إذا قيل له: لم اختلفت المسميات والمسمى بها واحد والمعانى والمعنى بها واحد؟ ولم ليس معنى عالم معنى قادر؟ قال: لاختلاف المعلوم والمقدور؛ لأن من المعلومات ما لا يجوز أن يوصف القادر بأنه قادر عليه، وكذلك القول فى سميع بصير، اختلف القول فيهما لاختلاف المسموعات والمبصرات.

وكان يجيب أيضا بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد، لأنى إذا قلت: إن البارئ عالم أفدتك علما به، ودللتك على معلومات، وأكذبت من قال: إنه جاهل، وأفدتك علما بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم، وإذا قلت: قادر أفدتك علما به، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر، وأكذبت من زعم أنه عاجز، ودللت على مقدورات، وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التى أفدتك لما قلت إنه عالم قادر حى سميع بصير.

وكان يقول: إن الوصف للبارئ بأنه سبوح قدوس من صفات النفس، ومعنى تنزيه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسته النساء، ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التى لا تليق [به].

وكان يقول: معنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد، واحد، وكذلك الوصف له بأنه جبار ومتجبر، وكبير ومتكبر، وزعم أنه لايجوز أن يوصف البارئ بأنه فوق عباده على الحقيقة، فإن وجدنا ذلك فى صفات الله تعالى فهو مجاز، وقد قال الله

سبحانه: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٨]، وأراد به القادر المستولى على العباد؛ فجعل قوله «فوق» بدلا من قوله «مستعلٍ».

قال: وقد نقول فوق عباده فى العلم والقدرة، أى هو أعلم وأقدر منهم، وهو توسع.

قال: وقد يوصف البارئ سبحانه بأنه قريب من الخلق توسعا، ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا، سامع القول من الخلق، راءٍ لأعمالهم، وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله، هذا مجاز.

وزعم أن البارئ لايوصف بأنه متين، لأن المتين فى الحقيقة هو الثخين، وإنما قال المتبين توسعا، وأراد أن يبالغ فى وصفه بالقوة.

وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقادر منا ربما يوصف بالشدة والجلد على التوسع؛ لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة فى شىء؛ لأن ذلك بمعنى الصلابة، والله سبحانه لايجوز أن يوصف بالصلابة؛ فإن وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه فهو على المجاز.

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال؛ لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هى الأفعال، وقول الله عز وجل: ﴿ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [فصلت: ١٥] مجاز معناه أنه أقدر منهم، ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة فى الحقيقة، وقوته فى الحقيقة لا توصف بالشدة.

وكان يزعم أن البارئ مشاهد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسامع لها، فقيل له: من (؟) معنى الرؤية والسمع أنه كشاهد على التوسع؛ لأن المشاهد منا للشىء هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا.

وكان يصف البارئ بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعا، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وبأعمالهم.

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنى، أنه لايصل إليه المنافع والمضار، ولا يجوز للذات، اللذات والسرور، ولا الآلام والغموم، ولا يحتاج إلى غيره.

وكان يزعم أن البارئ نور السموات والأرض توسعا، ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء، وأنه لا يجوز أن

نسميه نورا على الحقيقة، إذ لم يكن من جنس الأنوار؛ لأنا لو سميناه بذلك، وليس هو من جنسها، لكانت التسمية له بذلك تلقيبا، إذ كان لايستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث، وبأنه إنسان، وإن لم يكن مستحقا لهذه الأسماء، ولالمعانيها من جهة اللغة، فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب.

وكان «الحسين النجار» يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادى أهل السموات والأرض.

وكان «الجبائى» يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذى السلامة إنما تنال من قبله: وكذلك قوله أن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هى الحق.

قال: وقد يجوز أيضا أن يعنى بقوله: ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [النور: ٢٥] أن الله هو الباقى المحيى المميت المعاقب، (وأن ما يدعون من دونه الباطل) أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا.

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحدا منهم بغير حق، وأن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء، وأن الهاء التى فى المهيمن بدل من الهمزة التى فى الأمين، وكذلك معنى قوله: ﴿وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] معنى أمينا عليه.

وكان يصف البارئ بأنه جواد، ولا يصفه بأنه سخى؛ لأن ذلك إنما أخذوه من قولهم «أرض سخاوية» أى لينة.

وكان يقول: إن الوصف لله سبحانه بأنه غالب من صفات الذات، ومعناه أنه قاهر مقتدر، والوصف له بأنه طالب عنده من صفات الفعل، ومعناه أنه يطلب من الظالم حق المظلوم، وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه راحم من صفات الفعل، وأن معناه أنه منعم ناظر محسن.

ويزعم أن البارئ لا يوصف بالإشفاق على عباده؛ لأن معناه الحذر، وذلك أن ترك المريض للأغذية الردية إشفاقا منها إنما هو لحذره من المرض، ولايجوز ذلك على الله.

وكان يزعم أن معنى الوصف بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع؛ لأن تدبيره لايعرفه العباد للطفه.

وكان لا يصف البارئ بأنه رفيق؛ لأن الرفق فى الأمور هو الاحتيال لإصلاحها ولإتمامها والتسبب إلى ذلك، وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم، ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية؛ لأن النظر فى الحقيقة إلى الشىء ليس هو الرؤية، وإنما هى تحديق العين وتقليبها نحو المرئى، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له، وغير إدراكه، وإنما هو الإصغاء إليه، إذا كان سمعه وإدراكه، ولا يجوز أن يوصف البارئ عنده بالاستماع، وكذلك النظر فى الأمر ليقف الناظر على صحته أوبطلانه هو الفكر، ولايجوز الفكر على الله سبحانه، ومعنى الوصف لله بالغفران عنده أنه غفور، وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولايفضحهم، والمغْفَر(١) إنما سمى مغفرا لأنه يستر رأس الإنسان ووجهه فى الحرب.

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز؛ لأن الشكور فى الحقيقة شكرَ النعمة التى للمشكور على الشاكر، فلما كان مجازيا للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته إياهم على طاعتهم شكرا على التوسع، إذ كان الشكر فى الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم، وليس الحمد هو الشكر، لأن الحمد ضد الذم، والشكر ضد الكفر، وزعم أن البارئ يوصف بأنه حميد، ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه، وكان يزعم أن البارئ إذا فعل الصلاح لم يقل له صالح، وإنما الصالح من صلح بالصلاح، وكذلك قول غيره.

وكان لاى سمى الله بما فعل من الفضل فاضلا، لأنه إنما يفضل بذلك غيره، وهو عز وجل مستغن عن الأفضال أن يفضل بها أو يشرف لها، وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضل الله بها عليه، وكذلك قول غيره.

وكان يزعم أن الله خيِّرٌ بما فعل من الخير؛ لأن من كثر منه الشر قيل [له] شرير، وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر فى الحقيقة، وإنما هى شر فى المجاز، وكذلك كان قوله فى جهنم، وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار، وكان يقول: إن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر فى الحقيقة، لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه منفعة، والشر هو العبث والفساد، وعذاب جهنم فليس بصلاح ولافساد، وليس برحمة ولا منفعة، ولكنه عدل وحكمة.

---

(١) المغفر ـ بوزن المنبر ـ درع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة.

وخالفه «الإسكافى» وغيره فى ذلك؛ فزعموا أن عذاب جهنم خير فى الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة، بمعنى أنه نظر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قدر من ارتكاب الكفر.

وأما «أهل الإثبات» فيقولون: إن عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر فى الحقيقة، وإن ذلك ليس بخير ولاصلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر.

وزعم «عباد بن سليمان» أن الله سبحانه لم يفعل شرا بوجه من الوجوه،ولم يقل إن عذاب جهنم شر فى الحقيقة ولا فى المجاز، وكذلك قوله فى الأمراض والأسقام، وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلتم إن البارئ فعل فعلا هو شر على وجه من الوجوه فما أنكرتم من أن يكون شريرا؟

هل يقال إن الله يضر أم لايقال؟

واختلفوا: هل يقال إن الله يضر أم لا؟

(١) فقال «أهل الإثبات»: إن الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين فى الحقيقة فى دنياهم وفى الآخرة فى إتيانهم، وإن كل ما فعله بهم فهو ضرر عليهم فى الدين، لأنه إنما فعله لهم ليكفروا، وهم فى ذلك فريقان:

فقال بعضهم: إن لله نعما على الكافرين فى دنياهم كنحو المال وصحة البدن، وأشباه ذلك.

وأبى ذلك بعضهم؛ لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا.

٢١ - وقال «الجبائى»:

إن الله لايضر أحدا فى باب الدين، ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب فى جهنم وبالآلام التى يعاقبهم بها.

وأنكر ذلك أكثر المعتزلة، وقالوا: لايجوز أن يضرالله أحدا فى الحقيقة، كما لا يجوز أن ينفع أحدا فى الحقيقة.

معنى القول إن الله خالق:

واختلف الناس فى معنى القول إن الله خالق.

(١) فقال قائلون: معنى الخالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة، فإنه لايفعل بقدرة قديمة إلا خالق، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق.

(٢) وقال قائلون: معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجارحة [فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة] فهو خالق، وهذا قول «الإسكافى» وطوائف من المعتزلة.

٢٢ - وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائى»:

إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه، وذلك هو معنى قولنا فى الله: إنه خالق، وكذلك القول فى الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة، وأبى ذلك سائر المعتزلة:

(٣) وزعم «عباد» أن معنى خالق معنى بارئ ومعنى مخلوق معنى مبرأ[1].

هل يقال للإنسان فاعل على الحقيقة ؟

واختلفوا هل يقال: إن الإنسان فاعل على الحقيقة؟

(١) فقالت المعتزلة كلها إلا «الناشئ»: إن الإنسان فاعل، محدث، مخترع، ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز.

(٢) وقال «الناشئ»: الإنسان لايفعل فى الحقيقة، ولا يحدث فى الحقيقة، وكان لا يقول: إن البارئ يحدث كسب الإنسان، فلزمه محدث لا لمحدث فى الحقيقة، ومفعول لا لفاعل فى الحقيقة.

(٣) وكثير من «أهل الإثبات» يقولون: إن الإنسان فاعل فى الحقيقة بمعنى مكتسب، ويمنعون أنه محدث.

(٤) وبلغنى أن بعضهم أطلق فى الإنسان أنه محدث فى الحقيقة بمعنى مكتسب.

(٥) ورأيت منهم من إذا سألوه «هل الإنسان فاعل فى الحقيقة»؟ قال: هذا كلام على أمرين: إن أردتم أنه خالق فى الحقيقة فهذا خطأ، وإن أردتم أنه

---

(١) مقتضى العربية أن يقال «مبروء» على أنه مخلوق، لأن الفعل «برأه الله» ثلاثى متعد.

مكتسب فهو مكتسب، فإذا قالوا له: فتقول «إنه فاعل» بمعنى مكتسب؟ قال: إن أردتم أنه مكتسب فنعم هو مكتسب، وكلما سألوه عن لفظة يفعل قسم الأمر على وجهين على سبيل ما حكيناه، وهذا قول «الكوشانى».

(٦) وبلغنى أن «يحيى بن أبى كامل» قال: لا أقول إن البارئ يفعل إلا على المجاز، ولا أقول إن الإنسان يفعل إلا على المجاز، الحقيقة فى الإنسان أنه مكتسب، وفى البارئ أنه خالق.

(٧) وبلغنى أن «برغوثا» قيل له مرة: أتزعم أن البارئ فاعل؟ فقال: لا أقول ذلك؛ لأن «يفعل» تهجين فى الاستعمال، يقال للإنسان: بئس مافعلت!

فألزم أن لا يكون البارئ خالقا؛ لأن خالقا تهجين فى نص القرآن، قال الله عز وجل: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] فهجنهم بذلك، وما كان تهجينا فى نص القرآن فهو أغلظ مما كان تهجينا فى استعمال العامة.

(٨) وسمعت «أحمد بن سلمة الكوشانى» ـ وكان من أصحاب «الحسين النجار» يقول: لا أزعم أن المريد يفعل الجور؛ لأن هذا القول يوهم أنه جائر، وهذا القول منه غلط عندى.

(٩) ومن «أهل الإثبات» من يقول: إن الله يفعل فى الحقيقة، بمعنى يخلق، وإن الإنسان لايفعل فى الحقيقة، وإنما يكتسب فى التحقيق؛ لأنه لايفعل إلا من يخلق؛ إذ كان معنى فاعل فى اللغة معنى خالق. ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه، كما أن القديم لما خلق بعض فعله خلق كل فعله.

(١٠) واتفق «أهل الإثبات» على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندى، وإليه أذهب، وبه أقول.

(١١) وقال «زهير الأثرى» و«أبو معاذ التومنى»: معنى مخلوق أنه وقع عن إرادة من الله وقول له كن.

وقال كثير من المعتزلة بذلك، منهم «أبو الهذيل».

(١٢) وقد قال قائلون: معنى المخلوق أن له خلقا، ولم يجعلوا الخلق قولا على وجه من الوجوه، منهم «أبو موسى» و«بشر بن المعتمر».

قولهم فى معنى مكتسب:

واختلف الناس فى معنى «مكتسب».

(١) فقال قوم من المعتزلة: معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة.

(٢) وقال «الجبائى»: معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعا، أو ضررا، أو خيرا، أو شرا، أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك، واكتسابه للمال غيره، والمال هو الكسب له فى الحقيقة، وإن لم يكن له فعلا.

(٣) والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن الشيء بقدرة محدثة؛ فيكون كسبا لمن وقع بقدرته.

معنى الأول والآخر:

واختلف الناس فى معنى قول الله عز وجل: ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ [الحشر: ٣].

(١) فزعم أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا، وأن الله بعد الخلق فيدخل أهل الجنة الجنة ويدخل الكفار النار، وأن أهل الجنة لايزالون مثابين، ولايزال الكفار معاقبين.

(٢) وزعم «الجهم بن صفوان» أن معنى الآخر أنه لايزال كائنا موجودا، ولاشىء سواه، ولاموجود غيره، وأن الجنة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى.

(٣) وزعمت «البطيخية» أن أهل الجنة فى الجنة يتنعمون، وأن أهل النار فى النار يتنعمون بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل:

(٤) وقال «أبو الهذيل» ـ وقد حكينا قوله قبل هذا الموضع ـ إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائما، ويكونون سكونا بسكون باق، متلذذين بلذات باقية.

(٥) وزعم بعض المعتزلة أن معنى أن الله هو الآخر أنه الباقى.

(٦) وقال من مال إلى أنه لا شىء إلا موجود: إن معنى الأول أنه لم يزل كائنا ولا شىء سواه، وإن الأشياء لو كانت تعلم أشياء غير كائنة لم يصح أن

الباريء هو الأول إذ كان لا يصح الوصف له بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة.

(٧) وقال من خالفهم إن حقيقة الأول أنه لم يزل موجودا، ولا شيء سواه موجود وأن كانت الأشياء بعلمها أشياء غير كائنة.

معنى القول إن الله كامل:

القول فى البارئ أنه «كامل».

(٣٢) كان «الجبائى» لا يزعم أن البارئ يوصف بأنه كامل؛ لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه، ولأن الكامل فى بدنه هو الذى قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل فى خصاله من تمت خصاله منا، نحو كمال الرجل فى علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته، فلما كان الله عز وجل لا يوصف بأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته ولا بالنقصان، ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته من جهة الأفعال، وكذلك لا يوصف بأنه وافر؛ لأنه كمعنى الكامل، وكذلك لا يقال تام؛ لأن تأويل التام والكامل واحد.

وقال: لا يجوز أن يوصف بالشجاعة؛ لأن الشجاعة هى الجرأة على المكاره وعلى الأمور المخوفة.

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه مختار معناه أنه مريد؛ إذ لم يكن ملجأ إلى ما أراده، ولا مكرها، ولا مضطرا إليه، والإرادة هى الاختيار، وكذلك القول فى أن الإنسان مختار عنده، وأن الاختيار غير المختار، كما أن الإرادة غير المراد، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم، وهو إرادته لذلك.

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصه إياهم بها، وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار، لأن كل ما يريده الإنسان من غير أن يلجأ إليه فهو مختار [له] كما يكون مختارا للأكل والشرب، ولا يكون مصطفيا لذلك.

وزعم أن الإرادة ليست هى الضمير، وأن الضمير محل الإرادة.

وزعم أن معنى أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم، وذلك توسع، إنما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته، فلذلك لم يجز أن يقال «يجربهم» وكذلك معنى يبتلى أنه يكلفهم.

انقسام مدرسة الجبائى:

ومع الجبائى اتسعت مجالات التحليلات والمقارنات والموازنات والتعديلات والمواءمات اتساعا شديدا.

- غير أن اتجاه النظَّام العقلى أو من تأثروا به مثل: الجعفران والإسكافى.
- أسس نظام المواءمة بين العقل والنقل وإن كانت هذه الاتجاهات التى تجلت فى فكر الجبائى ظلت تؤيد تأييدا راسخا أحكام العقل لأن الحركة العقلية لم تكن بعد قد خف تأثيرها بعد النظَّام.

ومع الجبائى فقد وصل المعتزلة إلى مفترق طرق انطلق منه اتجاهان:

- الاتجاه العقلى الاعتزالى قام به أبو هاشم الجبائى شيخ مدرسة البصرة الاعتزالية تجاوز مدرسة أبيه وأعاد الكرة مرة أخرى إلى العقل وآراء الفلسفة.
- الاتجاه العقلى النقلى قام به وأسس مدرسته عليه وهو اتجاه أبى الحسن الأشعرى الذى قارب فيه من اتجاه أبى على الجبائى غير أنه أصّله وأسسه وأقام منهجه.

ومن هنا انتهت مدرسة أبى على الجبائى إلى هذين الاتجاهين:

الأشعرى وحركة الإحياء والتجديد:

من بين كل باحثى القرن التاسع عشر (الغربيين) كان «فيلهلم شبيتا» هو وحده الذى بذل معظم الجهد لإنصاف الأشعرى، ورغم أنه اظهر بعض الإعجاب بالمعتزلة وهو الأمر الذى كان منتشرا[1] بين الباحثين الغربيين المعاصرين له: إلا أنه ـ أى شبيتا ـ ظل يعتبر الأشعرى هو «البطل» هو «الرجل الذى ظل لعدة قرون ذا تأثير على ملايين من البشر من خلال أفكاره الدينية»، وقد خلص شبيتا من دراساته إلى أن «مجمل حركة رد الفعل فى القرن الرابع عشر» بما فيها بطبيعة الحال جهود الأشعرى الذى لعب فيها دورا رائدا ـ كانت (أى هذه الحركة) محاولة لبعث الدين الإسلامى (النص: Arab religion) الذى كانت عناصر أجنبية دخيلة قد تخللته ولم تلتحم معه بشكل عضوى» واعتقد شبيتا أن هذه العناصر الأجنبية المقحمة على الدين الإسلامى كانت عناصر يونانية

(١) القضاء والقدر ص٢٤٦ مونتجمرى واط ـ ترجمة د. محمد عبد الله الشرقاوى.

وعناصر من مصادر أخرى دخلت فكر المعتزلة الذيـن لم يحقق فكرهم انتشارا جماهيريا على الإطلاق وإنما ظل محصورا ـ فى الحقيقة ـ فى قلة من المثقفين، والطريقة التى عبر بها شـبيتـا عن فكرته متـأثرة بالأفكار العنصرية الألمانيـة لكن هذا لا يمنع أن فى نظرية شبيتا هذه كثيرا من الصدق، وهى مناسبة لنبدأها بصدد حديثنا عن إنجاز الأشعرى.

ربما كان حقيقـيا أن المعتزلة لم يحققوا على الإطلاق انتشـارا جماهيريا لفكرهم، فالروايات عن المحنة (٢١٨ ـ ٢٣١هـ) تبين مدى تعاطف الناس مع أحمد بن حنبل ضد عقائد المعـتزلة الرسميـة (التى تبنتها الدولة) لكننا لا يجب أن نعطى لهـذه الواقعة وزنا مبالغا فيه؛ لأن اتجاه الخلفاء ربما كانت توجهه أمور سـياسية أكثر مما توجهه أمور كلامية (لاهوتية) خالصة. وعلى أية حال، فقولنا بأن المعتـزلة قد فشلوا فى شد انتباه الجماهير لا يمكن أن يعزى لطبيعة اتجاههم الغريب عن البيـئة الإسلامية المتأثر بالاتجاهات الغربية والأجنبية، حقيـقة أنه من المؤكد أن ترجمة أعمال الفلاسفـة اليونانيين والاتصال بالفكر قد فتح منافذ جديدة للعرب وغـيرهم من مسلمى الشرق الأوسط لكن الطرف المتأثر لم يترك نفـسه نهبـا لهذه الأفكار الجديدة دون تمريرهـا بصفاته الخـاصة، وهذا لا يمنع من انهماكه فى هذه الدراسة الجديدة، ومع هذا فقد حملت الدراسات الجديدة ـ بما فيها علم الكلام ـ طابعهم الخاص وكان المعتزلة يمثلون جانبا واحدا من جوانب الروح الإسلامية؛ لذا فقـد كانوا قادرين على الدفـاع عن الإسلام ضد الغـزو الفكرى متمـثلا فى المانوية والعـقائد المشـابهة، ولكن رغـم أن المعتـزلة لم يكونوا غـرباء بشكل واضح عن الفكر الإسلامى، إلا أنهم خلال جـهودهم الفكرية التى بذلوها للدفاع عن الإسلام أصـبحوا منعزلين عن بعض قطـاعات العمل الجمـاهيرى الأعمق والأكـثر تأثيرا، فقـد كان هناك وعى بأن ظروف حياة الإنسان توجههـا قوى وراء الإنسان وفوقه، ومن هنا كانت أفكار المعتزلة تبـدو أجنبية أو غريبة فى ظروف هـذا الوعى الأعمق بوجود قوة مهـيمنة توجه مصير البشر(١).

وقد أرجع شبـيتا كثـيرا من التراث الكلامى إلى أبى موسى الأشـعرى وهو أحد المحكمين بعـد معركـة صفين سنة ٣٦هـ/ ٦٠٧م، محتـذيا حذو الشهرسـتانى فى كتابه «الملل والنحل» فـربما كان احـترام أبى الحسن علي بن إسـمـاعيل الأشـعرى لأجـداده المشهـورين من العوامل التى سهلت عليه العـودة إلى العقائد التـقليدية، لكننا يجب أن نركز أكثر على طبيعتـه الدينية العميقة، وتشهد كتاباته بسمو روحى كبـير وبخبرة حياتية

---

(١) القضاء والقدر ص٢٤٧.

كبيـرة وإنه يحدثنا بجدية كاملة عن عـقائد كان هو نفســه يحياها ويحيـا بها. إن تحول الأشعرى ليس ذا طابع أكاديمى تافه ينظر للحياة نظرة فوقية أو من بعيد دون أن تتاح له فرصة تجريب نظريتـه ووضـعها موضع التطبيق، وثمة نقاط عديـدة يمكـن مقارنتها مع فكر القـديس أوغسـطين، ليـس أقلـها اتجـاهـه إلى الجبرية نتيجة تجارب الهداية، ويبدو ـ على النحو نفسه ـ أن الأشعرى كان مقتنعا أن هذا التغير الذى حدث فى قلبه قد ألقى فيه ـ أى فى قلبه ـ وأن الله سبحـانه ـ قد قذف فى قلبه ذلك أو لنقل إن الله قد اصطفاه دون آخرين فأدخل فى قلبـه ميلا للعودة للكتـاب والسنة، ومن خلال تجربته الشخـصية هذه انتهى الأشعرى إلى اعتقاد جـازم بأن الإيمان أو الكفر يخلقه الله سبحانه فى قلوب البشر، فتجربته الشخصية هى التى أدت به إلى هذا الاعتقاد.

ومن رأيى أن الأساس الجوهرى ذا الـتأثير العظيم على الأشعرى هـو جمع كلمة الفرق تحت مـصطلح أهل السنة والجمـاعة فى وقت أذنت شمس الـدولة العباسـية إلى المغيب وقد تسلَّم منهـا راية الدعوة إلى أهل السنة، فقد استعاد بـعد دراسته علم الكلام فى حجر شيخه الجبائى استعاد حرية اختياره الطريق والسبيل إليه فاختار سبيل أهل السنة والجماعة توحيدا لعقيدة الأمة وفى دعوته نزعة إصلاحية.

وعلى أية حال، فهذه وحدها ـ أى إحياء الوعى بعظمة الله وجلاله ـ لم تكن هى السبب الذى جعله يتبوأ مكان الشهرة والصدارة، فالرجال المؤمنون والمخلصون فى القرن الماضى كالحـارث بن أسد المحاسـبى، لم يكونوا يتمـتعون بالمزايا نفـسها الـتى تمتع بها الأشعرى، فلم يكن الوقت مهيئـا فى القرن الماضى لظهور رجل مثله، فلم يكن المعتزلة قد ألقوا بسهامهم فى معتـرك الحياة الفكرية، ولم يكن عقم العقل فى حد ذاته قد تجلى بوضوح،وربما أيضا أن هؤلاء الرجال لم يكونوا موهوبين كالأشعرى، فبالإضافة ـ إذن ـ لملاءمة العصر، هناك عاملان آخران اتحدا معا ومع ورع الأشعرى وتقواه لتخلق منه عالما بارزا ذا تأثير كبير.

ففى المقام الأول، نجد أن روحانيته كانت تـتـمشى مع أعماق الروح العام. ففى كل مكان فى الشـرق الأوسط نلمح هذا المعنى العـمـيق الذى مؤداه أن حـياة الإنسـان قدرتها ـ بقدر ـ قوة أعلى وأعظم، وقد حاول المعتزلة أن يستأصلوا هذه الروح لكنهم لم يكونوا قـادرين على التوغل فى هذا الاتجـاه على نحو عـميق بشكل كـاف، وكان هذا راجعا فى الأساس للأشـعرى وتجاربه الروحية، وكان الأشعرى فى الأساس مـعتزليا ثم تخلى عن الفكر المعتزلى، وقـد استطاع ـ أى الأشعرى ـ أن يحتـفظ بفكرة وجود قوى

علوية متحكمة بشكل أو آخر، صراحة أو ضمنا، وقد فسر هذه القوى العلوية بمعنى الخالق الذى خلق، وراح الأشعرى يعمق هذا المعنى الدينى الصادق فأسند كل شىء إلى الله العادل الرحمن الرحيم. أننا نلتقى مع الأشعرى دائما على أرضية قوامها الخوف والرهبة من إله جدير بأن نثق فى قدرته وفى ظل هذه المعانى يتم إشباع الحاجات الدينية العميقة للإنسان العادى، وبهذه الطريقة يمكن القول أن الأشعرى قد جدد الفكر الكلامى الإسلامى(١).

ثانيا: كان الأشعرى قادرا على تقديم الأساس الفكرى والعقلى بالإضافة للأساس الروحى؛ فقد أتى الأشعرى ليدافع عن العقيدة التقليدية (السنية) بأساليب المعتزلة، لقد رأى أن تجاربه (وما وراء تجاربه) تفضى إلى أن كل الحركة الواسعة للروح البشرية، تلك الحركة التى نطلق عليها (الإسلام) كانت فى أساسها مرتبطة بالوقائع التاريخية التى حدثت لمحمد ﷺ أو ارتبطت به، وقد تحقق الأشعرى من أن العقل يفضى إلينا بما هو غير يقينى، اللهم إلا شيئا واحدا يمكننا ان نتيقن من خلاله به هو أن الله موجود وهو الذى يحرك أحداث التاريخ. وبالنسبة للأشعرى، فإن كلمات الله كما نزلت فى القرآن على الرسول المختار هى التى تنطق بالحق كما أراده الله سبحانه، وهى وحدها المؤكدة يقينا أو التى يمكن وصفها بأنها على القدر الأعلى من اليقين. لا أحد ينكر العقل فهو يحتل مكانا حفيا، لكن حيث يكون الوحى والعقل فى صراع، فالصدارة للوحى.

وترجع شهرة الأشعرى فى المقام الأول لتصدره حركة إحياء الدين الإسلامى وتجديده، وبالإضافة لهذا فقد مكن الإسلام من الوصول إلى مستوى جديد، فمنذ أيام الأشعرى والإسلام يقوم على أسس متينة.

أهل السنة والجماعة:

ظل (أهل السنة والجماعة)، أى جمهرة المسلمين، قبل ردة (الأشعرى) وانفصاله عن (المعتزلة)، متمسكين بجادة الإيمان تسليما، وبقى تفكيرهم هو تفكير السواد الأعظم من المواطنين، وكأنهم أشبه بحوض ضخم أودع فيه ما يستمد منه دعاة الفرق الرئيسية والفرعية مادة تغذى دعوتهم فى إطار الإسلام، وكان ممثلو الفرق الكلامية وزعماؤها يوجهون دعوتهم إلى أهل السنة والجماعة ليستقوا من معينهم روافد

(١) القضاء والقدر ص٢٤٨ مونتجمرى وات ترجمة د. محمد عبد الله الشرقاوى.

الانتصار لتأييد دعوتهم الخاصة، ولما «هدى» (الأشعرى) ورجع إلى صفوف «السنة» بدأ الاهتمام الفلسفى يتسرب إلى هذه الصفوف وصار من الجائز أن نميز حركتين متفاوتتين أهمية وتأثيرا، ومتفقتين زمنا وتوقيتا وهما حركة (الأشعرية) أولا، ثم حركة (الماتريدية). ظهرت الأولى فى (البصرة) والثانية فى (سمرقند) وكلتاهما تتجه لمقاومة الاعتزال وتصحيح خطئه أو القضاء عليه[1].

(أ) **الأشعرية**: أعلن (أبو الحسن الأشعرى) انخلاعه من بدعة (الاعتزال) ودعا إلى موقف وسط معتدل أشبه بالمنزلة بين منزلتى أصحاب العقل وأصحاب النص أى بين (المعتزلة) وبين سواد المسلمين الذين يقفون عند النص بدون إعمال الفكر ولا روية فيه، وقد تألب ضده (المعتزلة) وسواهم، وخالفه (ابن حزم الأندلسى) والإمام (الذهبى) وغيرهما. بيد أنه ناضل فى سبيل الدفاع عن آرائه حتى عقد له لواء النصر، وأخذت عنه جماعة من المفكرين غذوا حركته وعرفوا بـ (الأشعرية) أو (الأشاعرة).

واشتهر منهم فى الطبقة الأولى التى أخذت عنه مباشرة:

١ - أبو إسحق الإسفراييني.

٢ - أبو بكر القفال.

٣ - الحافظ الجرجانى.

٤ - أبو محمد الطبرى العرقاى.

وفى الطبقة الثانية:

١ - أبو بكر الباقلانى.

٢ - أبو بكر بن فورك.

وفى الطبقة الثالثة:

١ - أبو منصور النيسابورى.

٢ - أبو منصور البغدادى.

٣ - الحافظ الهروى.

---

(١) الكلام والفلسفة ص ٤٥ د. عادل العوا.

وفى الطبقة الرابعة:

١ ـ الخطيب البغدادى.

٢ ـ أبو القاسم القشيرى.

٣ ـ إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى.

وفى الطبقة الخامسة:

١ ـ أبو حامد محمد بن أحمد الغزالى.

٢ ـ فخرالدين الشاشى.

٣ ـ أبو نصر القشيرى.

٤ ـ ابن عساكر.

وفى الطبقة السادسة:

١ ـ فخر الدين الرازى.

٢ ـ سيف الدين الآمدى.

٣ ـ عز الدين بن عبد السلام... إلخ.

وبهذا التيار الموصول من مفكرى (الأشاعرة) نستدل على مدى نجاح رائدهم الذى حدد للتجربة الفلسفية فى «الكلام» الإسلامى مستوى وسطا لا ينحرف نحو «العقل الفلسفى الجاف» ولا يكتفى بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكر والروية، وقد اختار (الأشعرى) هذا الموقف الوسط فى القضايا التى عالجها فى حياته، ثم استمر تقليد أتباعه لموقفه وآرائه فى تلك القضايا وفى القضايا الجديدة التى ظهرت عبر العصور المتلاحقة.

والحق أن (الأشعرى) يقف موقفا وسطا فى مسائل «الكلام» التى نظر فيها فرأيه فى الصفات مثلا وسط بين رأى (المعتزلة) و(الجهمية)، وبين رأى (الحشوية) و(المجسمة)؛ ذلك أن الأولين ينفون الصفات التى جاء ذكرها فى القرآن، ولا يثبتون سوى الوجود والقدم والبقاء والوحدانية؛ فينفون السمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات الذاتية ويقولون: إنها ليست شيئا غير الذات وعندهم أنها فى القرآن أسماء الله تعالى مثل اسم (الرحمن) أو اسم (الرحيم). أما (الحشوية) و(المجسمة) فإنهم يشبهون

ذات الله تعالى بوصـفها بصـفات البشر والحـوادث. وقد عمـد (الأشعرى) إلى موقـفه الوسـط فأثبت الصفات التى وردت فى القرآن والسنة ولم يـستثن أية واحدة منها. وقرر أنها صفات تليق بذات الله، ولكنها لا تشبه الحوادث التى تسمى بأسمائها: إن سمع الله ليس كسمع الحوادث والناس، وبصره ليس كبصرنا وكلامه ليس ككلام مخلوقاته[١].

وكذلك وقف (الأشعرى) موقفا وسطا بين (الجبرية) و(المعتزلة) فى موضوع قدرة الله تعالى وأفـعال الإنسـان، فـ (المعتـزلة) ترى أن العبد هـو الذى يخلـق أفعـاله بقوة أودعها الله لديه. و(الجبرية) ترى أن الإنسان يعجز عن إحـداث أى شىء فهو لا يكسب شيئا، ولا يحقق أمرا لأنه كالريشة فى مهب الريح، ولكنه يقدر على الكسب.

اتجاه صالح قبة:

وهناك اتجاه ثالث يـنسب لصالح قبـة من طبقات الاعـتزال فأردنا تـتبع رأيه فلم تسعـفنا المصادر التى تعـرضت له إلا بأخبار ضـئيلة - وقيـمة رأيه التى تداولتـه المصادر الاعتزالية أنه أخذ به أهل السنة فيما بعد لكنه بدا بين المعتزلة غريبا.

لكننا نرى أن وصف وات لرأى صالح قبة بالغريب المتطرف قد يكون صادقا على أن المعتزلة لا تقول به. كذلك نأخذ على وات إرجاع هذا الرأى إلى غيلان الذى يراه أنه مزج بين آراء الاعتزال والمرجئة.

لكننا نرى أنـه نابع من النصـوص الإسـلامـيـة ومن الجـائز أن يـكون تأثر بهـا الأشعرى.

مونتجمرى وات:

وثمة رأى متطرف لهذا النوع من التفكير نسب إلى صالح قبة[٢]. فقد رفض تماما فكرة الآثار المتولدة فـحركة الحـجر بعد القـذف ليست بأية حال من الأحـوال من فعل القاذف، وإنما هى من فـعـل الله وكان سبحانه - إن أراد - جـمع بين الإدراك والعمى، وبين المعرفـة والموت، وفـى زمـن البغـدادى (بواكـير القـرن الخامس الهجـرى) كانت وجهة النظر السنية أن الله سبحانه يخلق كل الأعراض التى لا تبقى[٣].

(١) الكلام والفلسفة ص ٤٥ د. عادل العوا.

(٢، ٣) المقالات ص ٢٣٨ وات: القضاء والقدر ص ١٥٦.

وقال صالح قبة: هو الله يبتدئه ابتداء، ويخترعه اختراعا، إن شاء أن يرفعه والبصر صحيح والفتح واقع والشخص محاذ والضياء متوسط، وإن شاء أن يخلقه فى الموت فعل.

إذا قارنا رأى صالح قبة بما طرح من أقوال لرأيناه دقيقا فى توفيقه بين فعل العبد وهيمنة الله. نراه يربط الفعل بالأسباب العادية ثم ربطها بالمشيئة الإلهية ثم يزيد الأمر وضوحا فيقول:

كما يحكى الأشعرى: قال «صالح قبة»: إن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه، وإن ماحدث عند فعله ـ كذهاب الحجر عند الدفعة، واحتراق الحطب عند مجامعة النار، والألم عند الضربة ـ (فالله سبحانه الخالق له) وكذلك المبتدئ له، وجائز أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق له فيه هبوطا، ويخلق سكونا، وجائز أن يجتمع النار والحطب أوقاتا كثيرة، ولا يخلق الله احتراقا، وأن توضع الجبال على الإنسان فلا يجد ثقلها، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند دفعه الدافع له، ولا يخلق إذهابه ولو دفعه أهل الأرض جميعا واعتمدوا عليه، وجائز أن يحرق الله سبحانه إنسانا بالنار، ولا يألم، بل يخلق فيه اللذة، وجائز أن يضع الله سبحانه الإدراك مع العمى والعلم مع الموت.

وكان يجوز أن يرفع الله سبحانه ثقل السموات والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة، ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئا.

وبلغنى أنه قيل له: فما تنكر أن تكون فى هذا الوقت بمكة جالسا فى قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله سبحانه لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير متوفٍ؟ قال: لا أنكر فلقب بقبّة.

وبلغنى أنه قيل له فى أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين أنه قال: أكون فى الصين إذا رأيت أنى فى الصين، فقيل له: فلو ربطت رجلك برجل إنسان بالعراق، فرأيت كأنك فى الصين؟ قال: أكون فى الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل الإنسان الذى بالعراق.

هل يجوز أن يفرد الله الحياة من القدرة؟

واختلف هؤلاء: هل يجوز أن يفرد الله الحياة من القدرة أم لا؟

١ ـ فأجاز ذلك «أبو الهذيل».

٢ ـ وأنكره «عبَّاد».

٣ ـ وقال «صالح» و«أبو الحسين المعروف بالصالحى»: إن الله سبحانه قادر على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت، كما جمع بين الحياة والجهل والعجز والكراهة؛ لأنه إذا جامع عرض من الأعراض جاز أن يجامع ضده ضد ذلك العرض، وما ضاد عرضا من الأعراض ضاد ضده ضد ذلك العرض، فلو كان العلم يضاد الموت لكانت الحياة تضاد الجهل، ولو كانت القدرة والإرادة تضادان الموت لكانت الكراهة والعجز يضادان الحياة، فلما جاز كون الجهل والعجز والكراهة مع الحياة جاز كون العلم والقدرة والإرادة مع الموت، وأحالوا أن يوصف البارئ بالقدرة على أن يجمع [بين] الحياة والموت، وجوزوا القدرة على أن يفرد الله سبحانه الحياة من القدرة.

٤ ـ وأثبت «أبو الحسين» و«أبو الهذيل» ومن ذهب إلى قولهما قدرة الله سبحانه على خلق الإدراك مع العمى؛ فزعم «أبو الهذيل» أن الإدراك هو علم القلب، وزعم الصالحى أن الإدراك مع العمى يجوز أن يحلا فى موضع واحد؛ لأن العمى لو ضاد الإدراك لضاد البصر الذى هو ضد العمى. وأنكر هذا سائر المعتزلة.

ووصفا ربهما بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع إحراق، وبين الحجر على ثقله والجو على رقته ولا يفعل هبوطا، وأنكر ذلك قوم آخرون.

٥ ـ فأما «محمد بن عبد الوهاب الجبائى» فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق الإدراك مع العمى؛ لأن العمى عنده ضد الإدراك، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن، ولا يخلق إحراقا، وأن يسكن الحجر فى الجو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته، وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفى الإحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق.

٦ ـ وأن «صالحا» و«أبا الحسين» يصفان الله عز وجل بالقدرة على أن يجمع بين البصر الصحيح والمرئى، ويرفع الآفات، ولا يخلق إدراكا، وأن يكون الفيل

بحضرة الإنسان ولاذرة بالبعد منه وهو مقابل لهما فيخلق فيه إدراكا للذرة ولا يخلق إدراكا للفيل.

ويجوزان [أن] يخلق الله سبحانه جوهرا لا أعراض فيه، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحركة ولا ساكنة، ولا مجتمعة ولا متفرقة ولا حارة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة، ولا ملونة ولا مطعمة ولا قابلة لشيء من الأعراض.

٧ ـ وأحال ذلك عامة أهل النظر؛ لأنه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعريا من الأعراض، فأما الجمع بين البصر الصحيح والمرئى مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكا فذلك فاسد أيضا عند كثير من أهل النظر.

وذكر «ابن الراوندى» أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا: لا يتم التوحيد لموحد إلا بأن يصف البارئ سبحانه بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون، وأن يجعل الجسم فى مكانين فى وقت واحد، وأن يجعل الواحد الذى لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئا واحدا من غير أن ينقص من ذلك شيئا ولا يبطله، وأنهم وصفوا البارئ سبحانه بالقدرة على أن يجعل الدنيا فى بيضة، والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وبالقدرة على أن يخلق مثله، وأن يخلق نفسه وأن يجعل المحدثات قديمة، والقديم محدثا.

تعليق الأشعرى:

وهذا قول لم نسمع به قط، ولا نرى أن أحدا يقوله، وإنما دلسه اللعين ليعتقده من لا معرفة له ولا علم عنده.

والحق مع صالح قبَّة فليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد، وإن الله على كل شيء قدير.

الباب الثانى

قلق الأشعرى المذهبى

الفصل الأول

الإمام أبو الحسن الأشعرى

الفصل الثانى

حيرة الدارسين فى تفسير أسباب خروجه من الاعتزال

الفصل الأول

الإمام أبو الحسن الأشعرى

نشأته :

فى هذا الجو الخانق ولد علي بن إسماعيل بن أبى بشر(١) الأشعرى بالبصرة سنة ٢٦٠هـ(٢). وهى السنة التى مات فيها الكندى فيلسوف العرب، وينتهى نسبه إلى أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله ﷺ وأحد الحكمين عن علي كرم الله وجهه فيما يعرف بمهزلة التحكيم المعروفة بين علي ومعاوية، فالأشعرى بذلك ينتمى إلى أسرة عربية خالصة لها مكانتها الدينية ومركزها الاجتماعى الخطير بين العرب.

التحق الأشعرى بعد نشأته بالمعتزلة مبكرا ودرس مذهب الاعتزال على الجبائى(٣) رئيس معتزلة البصرة فى ذلك الوقت واستمر فى الدراسة حتى بلغ فى الاعتزال مبلغا خطيرا كان له أكبر الأثر فى تقدير أستاذه له وإنابته عنه فى كثير من المجادلات والمناظرات التى كان يدعى إليها، وقد ألف الأشعرى فى هذه الفترة من حياته كتبا كثيرة فى نصرة هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره ثم اعتزل الناس وغاب فى بيته خمسة عشر يوما خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ثم نادى فى الناس قائلا: إنه قد ترك مذهب الاعتزال وتاب مما كان عليه

---

(١) مصادر خاصة بحياة الأشعرى ونشأته: ذكر ابن فورك أن أبا بشر هى كنية أبيه إسماعيل وأن اسم جده هو إسحاق.

(٢) هذه رواية ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى ص ١٤٦ طبعة دمشق سنة ١٣٤٧هـ. وهناك رواية أخرى لابن خلكان يحكى فيها أنه قد ولد سنة ٢٧٠هـ. انظر وفيات الأعيان ج١ ص ٣٢٦.

(٣) ولد سنة ٢٣٥ هـ ومات سنة ٣٠٧هـ أى بعد ثلاث سنوات فقط من تحول تلميذه أبى الحسن وتحكى بعض الروايات أنه كان زوجا لأمه.

وأنه معتزم إظهار معايب المعتزلة وفضائحهم وأن ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه هذا ثم انخلع من ثوب كان عليه ورمى به إلى الناس(١).

الجو الفكرى الذى عاش فيه الأشعرى:

لقد عاش أبو الحسن الأشعرى فيما بين عامى ٢٦٠هـ ـ ٣٢٤هـ/ ٨٧٥م ـ ٩٣٩م أى فى الشطر الأخير من القرن الثالث الهجرى والربع الأول من القرن الرابع.

وهذه فترة تقع فى أواخر أيام الدولة العباسية كما سبق عرضه حيث كثر توالى الخلفاء لعدم استتباب أمور الحكم لهم، وظهرت دويلات صغيرة: كالدولة السامانية سنة ٢٦١هـ/ ٨٧٦م والدولة البويهية أو دولة بنى بويه سنة ٣١٠هـ / ٩٢٥م ودولة الحمدانيين سنة ٣١٧هـ/ ٩٣م، وغير هذه وتلك من الدول التى ظهرت بمصر وغيرها(٢).

وقد بقيت هذه الدول، رغم استقلالها، على إظهار ولائها للخليفة العباسى السنى، تثبيتا لاتجاهها السنى من جهة ومن جهة أخرى خشية أن يسيطر عليها الخليفة الفاطمى ويتولى الخلافة على المسلمين وقد كانت الدولة الفاطمية حينئذ فى عنفوانها، وكان اتجاهها شيعيا(٣).

---

(١) الفهرست: لابن النديم ص١٨١ ـ (تاريخ بغداد): لابن الخطيب م ١١ ص ٣٤٦ ـ (تبيين كذب المفترى): لابن عساكر ص ٣٤ وما بعدها ـ رسالة البيهقى: انظر ص١٠٢ من (تبيين كذب المفترى) ـ (شذرات الذهب): لابن العماد ج٢ ص ٣٠٣ ـ (المشتبه فى أسماءالرجال): للذهبى ج١ ص ٢٦ ـ (طبقات الشافعية الكبرى): للسبكى ج٢ ص ٢٤ وفى الطبعة الحديثة تحقيق الأستاذ محمود الطناحى والدكتور عبد الفتاح الحلو ج٣ ص ٣٤٧ ـ (وفيات الأعيان) لابن خلكان: ج١ص ٣٢٦ ـ (البداية والنهاية). لابن كثير ج١١ ص ١٨٧ ـ (الخطط): للمقريزى ج٣ ص ٣٠٧ ـ (جلاء العينين): للآلوسى ص ١٣٢ ـ (دمية القصر وعصرة أهل العصر): للباخرزى . هذه هى أبرز المصادر القديمة فى سيرته [ثم انظر بعد ذلك كتاب (تاريخ الآداب العربية) لبروكلمان الطبعة الثانية ليدن ١٩٤٩ ملحق ١ ص ٢٢٧ وملحق ٣ ص ٣٤٥ ـ (تاريخ التراث العربى) لفؤاد سزكين. ص٦٠٢]. ومن أوفى المصادر القديمة كتاب (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر (ت ٥٧١هـ / ١٩٥م) وإن كان ليس أقدمها ـ فهناك كتاب (الفهرست): لابن النديم (ت ٣٧٩هـ / ٩٨٧م) و(تاريخ بغداد): للبغدادى (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧١م).

(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج١١ و ج١٢، وأيضا: الكامل لابن الأثير ج٢، ج٣ وجلاء العينين للآلوسى ص ١٣٣ (عن القرامطة المنسوبين للحمدانيين).

(٣) ظهرت دولة الفاطميين فى المغرب العربى، وكانوا يعتبرون أنفسهم من أولاد علي، ولم يلتزموا، الاتجاه السنى الخالص وكان قيامهم حوالى سنة ٢٩٧هـ/ ٩١٢م (انظر: النجوم=

فقد كان من أثر ضعف السلطة الحاكمة فى ذلك الحين أن زاد تراشق الفرق بالألفاظ، عن علم أو عن غير علم، واختفت سيطرة الفرقة الواحدة الغالبة، وكانت فى الزمن الذى يسبق هذه الفترة، فرقة المعتزلة، التى حظيت بتقدير كبار خلفاء العباسيين لفترة طويلة.

إذ قد اهتم أبو جعفر المنصور ت ١٥٨هـ-٧٥٧م بالاعتزال لما كان بينه وبين عمرو ابن عبيد[١] المعتزلى من صلات صداقة، ثم إذا كان المهدى من بعده [١٥٨هـ-١٦٩هـ/ ٧٧٣م - ٧٨٤م] حتى إذا جاء عصر المأمون [١٩٨هـ، ٢١٨ / ٨١٣م، ٨٣٣م] زاد ظهورهم إذ كان عصره عصر قوة سياسية وازدهار حضارة بسط فيه المعتزلة سلطانهم وأحدثوا محنة القول بخلق القرآن وهى مسائل تمس العقائد، وكانت محنة للفقهاء وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل [ت ٢٤١هـ/ ٨٥٦م] واستمر موقفهم هذا فى عصر كل من المعتصم [ت ٢٢٧هـ/ ٨٤١م] والواثق [ت ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م] حتى جاء المتوكل [ت٢٤٧هـ/ ٨٦١م][٢]. فرفع المحنة عن الأئمة ورد لأهل السنة اعتبارهم فقلت سيطرة الاعتزال، وإن بقى رجاله يواصلون مواقفهم الموغلة فى الجدل العقلى المفصل الصادر عن وقفة بعدت بهم عن التناول السليم للعقائد.

وبدأ نجم المعتزلة فى الأفول وزاد ثبات قدم أهل السنة ولكن زاد أيضا ظهور الفرق المختلفة، يقول المقريزى: «... واشتهرت مذاهب هذه الفرق: من القدرية، والجهمية، والمعتزلة، والكرامية، والخوارج، والروافض، والقرامطة، والباطنية، حتى ملأت الأرض»[٣].

وهذا ما يتبين من واقع كتاب (مقالات الإسلاميين) لأبى الحسن الأشعرى نفسه - وهو كتاب فى الفرق كما نعلم حيث يرد ذكر هذه الملل والنحل على اختلافها[٤]. وخاصة الشيعة منهم[٥].

=الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة - ج٤، ج٥، وأيضا: البداية والنهاية ج١١، ج١٢، والكامل لابن الأثير ج٢، ج٣).

(١) هو عمرو بن عبيد البصرى المعتزلى(ت ١٤٣هـ/ ٧٥٨م) وكان من أصحاب الحسن البصرى ثم ابتعد عنه (العبر: للذهبى ج١ ص ١٩٣).

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: تاريخ بغداد، لابن الخطيب ج٦، ج٧، ج٨.

(٣) الخطط للمقريزى ج٣ ص ٣٠٧.

(٤) مقالات الإسلاميين للأشعرى: ج١، ج٢.

(٥) الإبانة فى أصول الديانة ص ٢١ مقدمة د. فوقية حسين.

غير أن ثبات قدم أهل السنة قد زاد عقب انتهاء فترة حكم حماة المعتزلة من الخلفاء.

فقد ظهرت لهم مصنفات عديدة حول السنة أصدرها كبار رجال الفقه والأصول منذ أن كانت البدع الكلامية وخاصة تلك الصادرة عن المعتزلة- حول مسألتى كلام الله (خلق القرآن) ورؤيته تعالى - وغير هذه وتلك من المسائل: مثال ذلك ما نقع عليه من أسماء رجال[1] لهم مكانتهم فى الفقه وأصوله فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى حتى نهاية عصر أبى الحسن الأشعرى أى الربع الأول من القرن الرابع - فطوال هذه الفترة ظهرت كتب بعنوان (السنة) أو (رد على أهل البدع)، ومما هو جدير بالملاحظة أن الردود على المعتزلة كانت توجه إلى الجهمية، ولعل السبب فى هذا هو رغبة بعض المصنفين فى تفادى الصدام[2] بالسلطة الحاكمة التى كانت توالى المعتزلة باهتمامها، أو لأن الجهمية هم أصل البلاء فى تكدير علم الكلام بالقول فى (الكلام) و(الرؤية)... إلخ.

فلدينا كتاب (الرد على الجهمية والزنادقة) لابن حنبل [ت ٢٤١هـ/ ٨٥٦م] وكتاب (الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة) لابن قتيبة [ت٢٧٦هـ/ ٨٩١] وكتاب (الرد على المريسى العنيد) للإمام أبى سعيد الدارمى [ت حوالى ٢٨٠هـ/ ٨٩٥م][3].

وغير هذا وذاك من الكتب العديدة فى (السنة) التى نقع على حصر لبعض منها فى مقدمة كتاب (عقائد السلف) الذى يضم الكتب الأربعة السابقة[4] وغيرها.

---

(١) انظر الفهرست لابن النديم.

(٢) يرى هذا الرأى أيضا السيد جمال الدين القاسمى من السلف المحدثين الذين عاصروا حركة السلف المعاصرة مثل الشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا وغيرهما.

(٣) مقدمة الإبانة فى أصول الديانة ص ٢٢ تحقيق د. فوقية حسين.

(٤) كتاب جمع فيه كل من الأستاذ الدكتور على سامى النشار والأستاذ عمار جمعى الطالبى نصوصا للأئمة: أحمد بن حنبل، والبخارى بن قتيبة وعثمان الدارمى، مع مقدمة ذكرا فيها عددا وفيرا من المصنفات فى (السنة) فى هذه الفترة. (انظر ص ٥، ٦، ٧ من مقدمة كتاب (عقائد السلف) للدكتور على سامى النشار والأستاذ عمار جمعى الطالبى منشأة المعارف الإسكندرية سنة ١٩٧١).

فالفتـرة التى عاش فيها أبو الحسن الأشـعرى، تمثـل نتاج معتـرك قديم بين فرق زلت قدمها بالنسبة لكيفية تناولها للعقائد، إما لتأثرها ببعض آراء دخيلة من تراث شرقى أو غربى قـديم، أو لرغبـة فى إخضاع كل مـا ورد فى الشريعة للـعقل البشـرى، وقد تصدت لهم جماعة الأصوليين والفقهاء الذين أرادوا مقابلـة هذا الانحراف بالثبات على موقـف السلف الصالح، وهم الذين لم يتكـلموا فى المسـائل التى طرحهـا المبتـدعة، وحذروا من الخـوض فيها، ولقـد جاء عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تجالسـوا أهل القدر، ولا تفاتحوهم»(١).

ومن يدرس أسس موقف كل من الإمـام أحمد بن حنبل والإمام البـخارى وابن قتيـبة والدارمى وغيرهم من السلـف الصالح يتبين أنهم كـانوا يتبعون أسـسا واحدة فى مواجـهة النصوص المنزلة، وهى أسس التفـسير الصـحيح، كما أنهم تبـينوا حقيقـة لها أهميتها، وهى أن الأمور الغيبيـة الواردة فى النصوص المنزلة تفوق مقدرة العقل البشرى على استيعابها وبالتالى فهناك موضوعات فى مستوى العقل البشرى، وموضوعات تفوق مستوى العقل البشرى.

وهذا التمـييز الواضح بين موضـوعات المعرفة هو الذى دعـاهم إلى التوقف عن تناول الأمور الغـيبية بالعقـل، والتصريح بضرورة قبـولها على ماهى عليـه دون إعمال الفكر فيها، فى الوقت الذى لم يتـبين أهل البدع ذلك فخاضوا فيما يتـعذر الخوض فيه بالعقل، وانتهوا إلى الخروج عن أصول العقيدة(٢).

ولا يعنى هذا أن الفقهاء والأصوليـين من أهل السنة فى ذلك الحين كانوا آخذين بمبدأ الجـمود العقلـى تجاه موضـوعات المعرفـة، على نحو ما فـهمـه، بعض الدارسين المحدثين، ولكنهم كانوا يتعرفون، كما أشرنا، على طبيعة الموضوعات ويتقبلون الغيبيات على ما هى عليه، عـاملين الفكر فقط فى إثبات وجودها إن احتاجـوا إلى ذلك، أما ما لا يتعلق بالغـيبيات فهم يعـملون الفكر فيه على أوسع مـدى، والبحوث الفقـهية التى قامت على استـقراء الأحداث لتطبيق نصوص الأحكام المنزلـة دليل على ذلك، فالعقل طاقة إنسانية، وبقدر هذه الطاقة تعرف الأمور.

---

(١) رواه أبو داود: ١٦، ١٧ وابن حنبل: ١ : ٤٠.
(٢) الإبانة فى أصول الديانة ص ٢٣.

فالذين لم يتنبهوا إلى هذه القاعدة، وبالتالى لم يعملوا بها من الفرق المناوئة لأهل السنة، انتهوا إلى أقوال فى العقائد، وخاصة فى ذات الله وصفاته بعدت بهم عن الصواب وصارت تمثل ما ظهرمن بدع.

فقول جهم مثلا فى (الله) تعالى، أنه (روح) قد صدر فيه عن فكرة مسبقة مستقاة مما ذكره زنادقة النصارى عن عيسى ابن مريم عليه السلام من أنه هو من روح الله ومن ذاته تعالى. كان الجهم يهدف من وراء ذلك إلى تبرير أن الله غير مرئى، وهذا تبرير عقلى لغيابه عن الأبصار صدر فيه، كما أشرنا،عن فكرة مسبقة، فتكلم عن الله بما لم يتكلم به الله تعالى عن نفسه، ثم لجأ من بعد، إلى النص المنزّل لتوكيد ما انتهى إليه بالعقل، وكان قد تدرج من فكرة (الروح) غير المرئية إلى نفى الصفات عنه تعالى، وصار معتقده أو (دينه). كما يقول أحمد بن حنبل هو أن الله تعالى: (ليس كمثله شىء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع، كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون فى مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا يتكلم، ولا ينظر إليه أحد فى الدنيا، ولا فى الآخرة، ولا يوصف، ولا يعرف بصفة، ولا يفعل، ولا له غاية، ولا له منتهى، . . . وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله. . . .) إلى أن يقول:

(. . . ولا نواحى، ولا جوانب، ولا يمين، ولا شمال، ولاهو خفيف، ولا ثقيل ولا له لون، ولا له جسم، وليس هو بمعمول، ولا معقول)(١).

ولم يفت ابن حنبل بحنكته، أن يبين كيف أن قولهم بأنه (ليس كمثله شىء) يمكن أن يخفى وراءه فكرة خطيرة، وهى نفى وجود الله أصلا، وهذا ما لا يقبله مؤمن، ويتبين أن هدفه من ذلك هو الإمعان فى إبراز فساد وقفة جهم العقلية من النصوص، ومن تابعه فى ذلك، وهم المعتزلة وخاصة أن هؤلاء قد دعموا موقفهم العقلى أصلا بكثير من الأساليب المستقاة من الثقافات الدخيلة. . . مثل فكرة القسمة إ لى (جوهر وعرض) مثلا وغيرها من التقسيمات الذهنية التى لا طائل من ورائها سوى بهرج القول فى العلوم العقلية.

---

(١) انظر كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية) لابن حنبل صفحة ٦٧، ٦٨ من كتاب (عقائد السلف) تحقيق د. على سامى النشار والسيد عمار جمعى طالبى ـ الإسكندرية ١٩٧١.

وفى مقابل هؤلاء كان هناك المجسمة أو المشبهة(١). الذين وقعوا فى شبهة التجسيم ومن هؤلاء الحشوية، والكرامية، وقد انتشروا انتشار الفرق الأخرى، وقامت بينهم وبين المعتزلة خاصة، مناظرات كثيرة، وترجع وقفتهم الخاطئة إلى منطلقهم، فبدلا من أن يسترشدوا بدلالة النص المنزّل بدأوا من العقل دون النقل واعتمدوا على الحس خاصة وتناولوا العقائد على أسلوب الأمور المادية الجسمانية، مشبهين الخالق بمخلوقاته تعالى سبحانه عن ذلك(٢).

ولقد قاوم السلف هذا الاتجاه أيضا وحاولوا دحض آراء أصحابه بحيث يمكننا أن نقول: إن الإمام الأشعرى قد وجد نفسه بعد تحوله عن الاعتزال بين نوعين من المغالاة فى مجال العقائد، مغالاة الجهمية، ومغالاة المجسمة والكرامية، ومن سار على منوالهم، ممن لم يقدر حدود استعمال العقل فى الأمور العقائدية.

ثم هناك المذهب الظاهرى الذى كان أول من قال به داود الأصبهانى [ت٢٧٠هـ/ ٨٨٣م](٣). وسرعان ما انتقل هذا المذهب إلى المغرب العربى حيث تبناه ابن حزم الأندلسى [ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٩م].

ومما هو جدير بالذكر أيضا، فى مجال العقائد أنه ظهر أيام الاعتزال من كان على موقف أهل السنة من العقائد، ولكن لم يمتنع عن تقديم أدلة وبراهين عقلية لتثبيتها بصفة لاحقة على النصوص المنزلة ـ ومن هؤلاء ـ ابن كلاب [ت حوالى ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م] والمحاسبى [ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م] والقلانسى [ت ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م](٤). كما ظهر من بعدهم الماتريدى [ت٣٣٣ هـ / ٩٤٨م] وهو معاصر للأشعرى.

---

(١) انظر تبيين كذب المفترى لابن عساكر من صفحة ١٣٠ إلى ١٣٣ حيث الإشارة إلى المجسمة، وما كتبه مكارثى فى كتابه عن العقائد صفحة ٢١٤ هامش ٨ ـ وانظر عن الكرامية المنسوبين إلى ابن كرام [ت ٢٥٥هـ/ ٨٧٠م] كتاب الدكتورة سهير مختار عن الكرامية ـ القاهرة ١٩٧٣م.

(٢) الإبانة فى أصول الديانة ص ٢٥ تقديم وتعليق د. فوقية حسين.

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل بحث (ابن حزم الأندلسى وآراؤه الكلامية) للدكتورة سهير فضل الله أبو وافية [تحت الطبع] حيث فصلت القول عن داود الأصبهانى وآرائه، وانظر أيضا البداية والنهاية لابن كثير ج١١ ص ١١٠.

(٤) الملل والنحل ـ للشهرستانى ص ٦٥ ويرد ذكر بعضهم فى (مقالات) الأشعرى على أنهم من فرق الإثبات.

ثم إلى جانب هذا التطاحن فى مجال العقائد كانت الحياة الثقافية تنطلق من البحث العقلى، بسبب اهتمام الخلفاء بترجمة العلوم الذائعة فى البلدان المجاورة، وخاصة العلوم الحكمية، وأشهر من اشتغل بعلوم الأوائل فى هذه الفترة: أبو بكر محمد بن زكريا الرازى [ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م](١). الذى صنف فى العلوم الحكمية على اختلافها خاصة الطبى منها، وكذلك أبو نصر الفارابى [ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م] الذى ساهم فى بيان علوم الحكمة الإسلامية، من بعد الكندى [ت٢٥٢هـ/ ٨٦٣م] فيلسوف العرب الأول(٢).

ثم (إخوان الصفا وخلان الوفا)(٣). وهم أصحاب رسائل تضم موضوعات تعد دليلا على ما وصل إليه كاتبوها من معارف موضوعية لها ثقلها وقدرها فى المجال العقلى.

ثم هناك علوم الصوفية التى زاد ذيوعها، وظهر فيها كثير من كبار رجال التصوف، مثل أبى القاسم الجنيد [ت ٢٩٧هـ/ ٩١٢م] وعلي بن الموفق [ت٢٦٥هـ/ ٨٨٠م] وأبى صالح حمدون القصار النيسابورى [ت ٢٧١هـ ٨٨٦م] كما نجد أصحاب السرى السقطى وتلاميذه، ثم الأنصارى [ت٣٢٠هـ / ٩٣٥م] وأبا على أحمد بن أحمد الروزبارى [٣٢٢هـ/ ٩٣٧م] وأبا على محمد بن عبد الوهاب الثقفى [٣٢٨هـ/ ٩٤٣م] ثم الحسين بن منصور الحلاج [ت ٣٠١هـ/ ٩١٦م] الذى اتصل ببعض الصوفية بالبصرة ثم دخل بغداد سنة [٢٦٤هـ/ ٨٧٩م] حيث تتلمذ على الجنيد، وغيرهم(٤). ممن ساروا بالتصوف من الزهد والتقشف إلى نظام الطوائف والفرق، حتى صار التصوف يتميز فى هذه الفترة بخصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية ظهرت فى أقوال بعض مشايخه.

ولقد كان لذيوع التصوف أثره فى أبى الحسن الأشعرى وفيمن كان يخدمه وهو بندار بن الحسين.

---

(١) طبقات الأطباء والحكماء.

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل عن حقيقة الوقفة الحكمية الإسلامية لكل من الكندى والفارابى كتاب: (مقالات فى أصالة المفكر المسلم) للدكتورة فوقية حسين محمود ـ القاهرة ١٩٧٦ (المقالتان الثالثة والرابعة).

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة إخوان الصفا.

(٤) انظر لمزيد من التفاصيل: (الكواكب الدرية) للمناوى.

غير أنه إذا كانت للأشعرى حياة روحية خاصة، متأثرا بالأجواء العامة للبيئة؛ إلا أنه تكتم هذه الحياة عن الناس ولم يجهر بها تأسيا بالسلف الصالح.

هذه هى بيئته فى نواحيها السياسية والدينية والثقافية: وهى تحمل فى طياتها ما يمكن أن يؤدى إلى تقدير ما كان عليه الحال من خطورة بالنسبة للعقائد، وما كان يجب أن يتخذه رجال الكلام من أمثال أبى الحسن الأشعرى ومعاصره الماتريدى. من موقف تجاه طغيان العقليات من أجل توضيح الأسلوب الصحيح فى تناول العقائد، وهو أسلوب السلف.

تعليق السبكى على موقف الذهبى فى ترجمته للأشعرى:

يقول السبكى معلقا على الذهبى وطريقة تأريخه للأشعرى: وأنت إذا نظرت ترجمة هذا الشيخ، الذى هو شيخ السنة، وإمام الطائفة فى «تاريخ شيخنا الذهبى»، ورأيت كيف مزقها، وحار كيف يصنع فى قدره، ولم يمكنه البوح بالبغض منه، خوفا من سيف أهل الحق، ولا الصبر عن السكوت، لما جبلت عليه طويته من بغضه، بحيث اختصر ما شاء الله أن يختصر فى مدحه، ثم قال فى آخر الترجمة: من أراد أن يتبحر فى معرفة الأشعرى فعليه بكتاب «تبيين كذب المفترى» لأبى القاسم بن عساكر، اللهم توفنا على السنة وأدخلنا الجنة، واجعل أنفسنا مطمئنة، نحب فيك أولياءك، ونبغض فيك أعداءك، ونستغفر للعصاة من عبادك، ونعمل بمحكم كتابك، ونؤمن بمتشابهه، ونصفك بما وصفت به نفسك(١).

فعند ذلك تقضى العجب من هذا الذهبى، وتعلم إلى ماذا يشير المسكين! فويحه ثم ويحه.

وأنا قد قلت غير مرة: إن الذهبى أستاذى، وبه تخرجت فى علم الحديث، إلا أن الحقّ أحق أن يتبع، ويجب علي تبيين الحق، فأقول:

أما حوالتك على «تبيين كذب المفترى» وتقصيرك فى مدح الشيخ، فكيف يسعك ذلك؟ مع كونك لم تترجم مجسما يشبه الله بخلقه إلا واستوفيت ترجمته، حتى إن كتابك مشتمل على ذكر جماعة من أصاغر المتأخّرين من الحنابلة، الذين لا يؤبه إليهم، قد ترجمت كل واحد منهم بأوراق عديدة، فهل عجزت أن تُعطى ترجمة هذا الشيخ

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ط تحقيق د. محمود الطناحى و د. عبد الفتاح الحلو.

حقـها وتترجمـه، كما ترجـمت مـن هـو دونه بألف ألف طبقة، فـأى غرض وهوى نفـس أبلغ من هذا؟ وأقسم بالله يمينا برة ما بك إلا أنـك لا تحب شـياع اسمه بالخير، ولا تقدر فى بلاد المسلمين على أن تفصح فيه بما عندك من أمره، وما تضمره من الغض منـه، فإنك لو أظهـرت ذلك لتناولتك سيوف الله، وأما دعاؤك بمـا دعوت به فهل هذا مكانه يا مسكين؟ وأما إشارتك بقـولك «ونبغض أعداءك» إلى أن الشيخ من أعداء الله، وأنك تبـغضـه، فسـوف تقف معـه بين يـدى الله تعالـى، يوم يأتى وبين يديه طوائف العلماء من المذاهب الأربعة، والصالحين من الصوفية، والجهابذة الحفاظ من المحـدثين، وتأتى أنت تتسكع فى ظلم التجسيم، الذى تدعـى أنك بـرىء منه؛ وأنت من أعظـم الدعاة إليه، وتزعـم أنك تعرف هذا الفن، وأنت لا تفهم فيه، نقيرا ولاقطميرا، ولبت شعرى! من الذى يصـف الله بما وصف به نفسه؟ من شبه بخلقه؟ أم من قال: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] والأولـى بـى على الخصوص إمسـاك عنان الكـلام فى هذا المقام، فقد أبلغت، ثـم احفـظ لشيخنـا حقه وأمسك.

وقد عرفناك أن الأوراق لا تنهض بترجمة الشـيخ، وأحلناك على كتاب «التبيين» لا كإحالة الذهبى، إذ نحن نحيل إحالـة طالب محرض على الازدياد من عظمته، وذاك يحيل إحالة مجـهِّل، قد سئم وتبرم بذكر محامد من لا يحـبه، ونحن منبهون فى هذه الترجمـة على مهمات، لا نرى إخلاء الكتـاب عنها؛ لاشتمـالها على نصرة دين الله، وجمع كلمة الموحدين، ونذكرها بعد استيفاء ما يختص بترجمة الشيخ.

من أسماء الأشاعرة

الجبرية:

هم القائلون بنفى الفعل عن العبد حقيقة وإضافته إلى الرب تعالى.

والجبرية تنقسم إلى جبرية خالصة التـى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا كالجهمية. وإلى جبرية متوسطة، وهى التى لا تثبت للعبد فعلا، لكن تثبت للعبد قدرة وكسبا، وإن لم تؤثر قدرته فى الفعل أصلا كالأشعرية(١).

(١) الشهرستانى ١/ ١١٢، بتصرف.

وأما من يثبت للقدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل ويسمى ذلك كسبا كجمهور أصحابنا من الأشاعرة فليس بجبرى، والمعتزلة سموا من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الإبداع والأحداث، استقلالا جبريا، وسموا الأشاعرة تارة جبرية، وتارة حشوية(١).

مصنفاته:

ومن أوسع المصادر التى تعقبت إنتاج كتاب (تبيين كذب المفترى)(٢) لابن عساكر. الذى يذكر له ما يزيد على تسعين مصنفا، نقلا عن حصر ابن فورك لمصنفات الأشعرى، يليه فى السعة ما سجله ابن حزم(٣). الذى ذكر له (خمسا وخمسين) مصنفا، وتابعه فيما أثبت ابن العماد فى (شذرات الذهب)(٤). وابن كثير فى (البداية والنهاية)(٥). والبغدادى فى (تاريخ بغداد)(٦). أما السبكى فى (طبقات الشافعية الكبرى)(٧)، فإنه يذكر له واحدا وعشرين مصنفا، والزركلى فى (الأعلام)(٨)، عشرة ثم يضيف أن له ما يزيد على ثلاثمائة مصنف.

غير أن ما وصلنا من مصنفاته قليل، فيذكر له بروكلمان فى كتابه (تاريخ الآداب العربية)(٩). سبعة مصنفات هى:

---

(١) قال الرازى فى الزينة ص ٢٦٧: «إنهم لقبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو روى من الأحاديث المختلفة المتناقضة... حتى قال فيهم بعض الملحدين، يروون أحاديث ثم يروون نقيضها، ولروايتهم أحاديث كثيرة مما أنكره عليهم أصحاب الرأى وغيرهم من الفرق فى التشبيه وغير ذلك».. الشهرستانى ١/ ١١٢ ملخصا.

(٢) لقد اعتمدنا فى قائمة مؤلفاته على إحصاء د. فوقية حسين فهى أشمل وأكمل مع مراجعات المصادر المعنية بالأشعرى كما ورد ذكرها فى الهامش.. (تبيين كذب المفترى): لابن عساكر ص١٢٨.

(٣) انظر: (طبقات الشافعية) للسبكى ج٣ ص ٣٥٩ الطبعه الأولى.

(٤) (شذرات الذهب) لابن العماد ص٣٠٣ من ج ٢.

(٥) (البداية والنهاية) لابن كثير ج١١ ص ١٨٧.

(٦) (تاريخ بغداد) للبغدادى م ١١ ص ٣٤٦.

(٧) طبقات الشافعية للسبكى ج٣ ص ٣٥٩ من الطبعة الأولى.

(٨) (الأعلام) للزركلى ج ٥ ص ٦٩.

(٩) (تاريخ الآداب العربية): لبروكلمان ح١ص٣٠٧ ملحق ٣ ص٣٤٥.

(مقـالات الإسلاميين) و(رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام)[1]. و(كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) و(قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة فى الاعتقاد). و(رسالة كتبها الى أهل الثغر) و(الإبانة على أصول الديانة).

ويذكر له فؤاد سزكين فى كتابه (تاريخ التراث العربى)[2]. أحد عشر مصنفا، منها هذه السبعة السابقة الذكر وأربعة أخرى وهى: (كتاب التوحيد) وقد تبين بالبحث أنه (الإبانة عن أصول الديانة)، و(رسالة بدون عنوان) تبين بالبحث أيضا أنها نسخة غير كاملة لرسالة (استحسان الخوض فى علم الكلام) ثم تفسيره للقرآن على أنه منشور فى (تبيين كذب المفترى) وربما يكون جزء منه متضمنا فى تفسير ابن فورك، (والعمدة فى الرؤية) الذى ورد (جزء) منه فى التبيين أيضا وبالبحث فى فهارس المكتبات وقعنا على أسماء بعض كتب منسوبة إليه وهما اثنان:

١ ـ مقدمة سيدى أبى الحسن الأشعرى[3].

٢ ـ كتاب الشجرة الإلهية[4].

وسنرجع إلى تفصيل القول فى هذين المصنفين وفى غيرهما من المصنفات التى لها نسخ بين أيدينا، بعد قليل، إذ نتناول الآن بالعرض، الدراسات التى قامت حول قائمة (ابن فورك) الواردة فى كتاب (التبيين) التى كانت محل تعليق من قبل بعض الدارسين بسبب ما ورد بها من توضيحات حول موضوع بعض الكتب، وما ذكره مصنفها نفسه من تعقيبات تربط أسماء بعض كتبه ببعض، مما يجعل الباحث يميل إلى افتراض أنها أسماء لأبواب أو فصول من بعض الكتب التى صنفها، وهو ما رآه بعض الدارسين.

وهذا رأى يجب استبعاد تعميمه؛ لأن المصنف قد خص بعضها بأن بينه صلة ارتباط، وبالتالى ما لم يذكر هذا عنه من كتبه فهو مستقل، ثم إن كتبه التى بين أيدينا قد وردت أسماؤها فى هذا الحصر، وهى كتب أو رسائل أو مسائل قائمة بذاتها، مما يبين أن ما ورد اسمه مستقلا فى هذه القوائم فهو يقوم بذاته ويمثل مصنفا مستقلا.

---

(١) من المصنفات التى تبين بالبحث أنها ليست له (استحسان الخوض فى علم الكلام) وهو ما سبق وأشرنا إليه ـ انظر كتاب (كتب منسوبة للأشعرى للدكتورة فوقية حسين محمود).

(٢) تاريخ التراث العربى لفؤاد سزكين ج١ ص ٦٠٢.

(٣) انظر ما ورد عن هذا المصنف فى هذه الدراسة بعد.

(٤) انظر ما ورد عن هذا المصنف فى هذه الدراسة بعد.

وتقول د. فوقية حسين: أقول هذا رغم ما ارتآه بعض الدارسين بالنسبة لكتاب (المقالات) الذى رأوا أنه مكون من ثلاثة كتب.

وهذا رأى رغم قيمته قابل للمناقشة على نحو ما سنبين بعد، والحصر الذى يقدمه لنا ابن فورك يتكون من قسمين: الأول حتى سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م والثانى: من سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م إلى٣٢٤هـ / ٩٣٩م وهو تاريخ وفاة الأشعرى.

ويلاحظ أن القسم الأول يبدأ من سنة (٣٠٠هـ/ ٩١٥م) وهو تاريخ خروجه عن الاعتزال أى أن الكتب الوارد ذكرها فى هذه القائمة بقسميها ليست فى الاعتزال، اللهم إلا مصنفا واحدا وهو (كتاب فى باب الشيء) ذكر بعد ذلك أنه نقضه بكتاب (نقض رأيه فى كتاب الشيء السابق). مما يبين أنه ليس على آراء أهل السنة، أى أنه فى الاعتزال بدليل أن الأشعرى قد نقضه.

وقد أضاف ابن عساكر إلى هذين القسمين عددا من المصنفات أثبتها للأشعرى وهو ما سنعرض له عقب تعرضنا لحصر ابن فورك.

ومما هو جدير بالذكر أن ابن فورك لم يقدم تبريرا لتقسيمه قائمة مصنفات الأشعرى إلى قسمين كما لم يبين ذلك ابن عساكر.

ولعل الدافع إليه مكان إقامة الأشعرى. فتكون المصنفات الواردة قبل سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م قد صنفها بالبصرة والأخرى ببغداد، وإن كان لدينا من الدلائل ما يؤكد أن هذه السنة هى تاريخ انتقاله من البصرة إلى بغداد، فكل ما نعلمه أنه ترك البصرة فى أخريات أيامه.

ولما كان الدارسون قد تعرضوا لمضمون القائمة كتابا كتابا، إما بالتعليق أو بمجرد تسجيل الاسم، فسنثبت آراءهم حول كل كتاب علقوا عليه، ونعقب بما نراه كلما احتاج الأمر إلى ذلك.

وبهذا تكون دراستنا لمصنفات الأشعرى موزعة على النحو التالى:

أولا: إثبات تعليقات الدارسين القدامى والمحدثين على مصنفاته والتعقيب على هذه التعليقات دون تفرقة بين كتاب له نسخة بين أيدينا أو ليس له نسخة وورد اسمه فى المصادر القديمة.

ثانيا: التعريف بمصنفاته التى لها نسخ بين أيدينا المخطوط منها والمطبوع مع الإشارة إلى المنسوب منها إليه.

ولنبدأ الآن بدراسة ما ورد فى قائمة ابن فورك لإثبات تعليقات الدارسين المحدثين والتعقيب عليها.

أولا : قائمة ابن فورك:

إثبات تعليقات الدارسين والتعقيب عليها:

(أ) القسم الأول من قائمة ابن فورك لكتب الأشعرى وهى تضم إنتاجه حتى سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥ م:

١- العمد فى الرؤية:

ورد فى (التبيين) لابن عساكر أنه ذكرت به أسامى كتب الأشعرى حتى سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م نقلا عن ابن فورك.

وقد نشر ابن عساكر جزءا منه (العمد فى الرؤية) فى كتابه، وهو ما ذكره فؤاد سزكين فى قائمة كتب الأشعرى التى مازالت موجودة بين أيدينا[(١)].

ولعله يكون من المفيد هنا أن نذكر أن هذا الكتاب ليس فى (الرؤية الصالحة) التى اهتم الأشعرى بتجميع الأحاديث فيها عقب رؤيته للنبى ﷺ فى منامه ثلاث مرات. وهو ما يجوز أن يكون قد جعله موضوع كتاب له آخر (فى الرؤية)؛ وذلك لأن الجزء المنشور فى كتاب (التبيين) لابن عساكر يدل على ذلك، ونرجح أن يكون المقصود بالرؤية هنا تبين أصول الوقفة الصحيحة التى تكشف عن انتمائه إلى السلف الصالح، وتكون كتبه التى ضمنها هذا المصنف دليلا على ذلك. ولم يعلق عليه أحد من الدارسين المحدثين بأكثر مما أثبتناه عن فؤاد سزكين.

٢- الفصول:

يقول ابن فورك: «وهو كتاب فى الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة، والطبائعيين، والدهريين، وأهل التشبيه، والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم، وأنواع مذاهبهم، كما رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس،

(١) (تاريخ التراث العربى) لفؤاد سزكين ج١ ص٦٠٢ ويلاحظ أننا بدأنا بذكر هذا الكتاب رغم ترتيبه المتأخر عند ابن فورك لأنه الكتاب الذى وردت به أسماء الكتب الأخرى التى ضمنها القسم الأول من قائمته (انظر صفحة ١٣٥ من تبيين كذب المفترى لابن عساكر).

وهو كتاب كبير يشتمل على اثنى عشر كتابا، ويستهله بإثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك، ثم علل الملحدين والدهريين مما احتجوا بها فى قدم العالم، وتكلم عليها، واستوفى ما ذكره ابن الراوندى فى كتابه المعروف بكتاب(التاج) وهو الذى نصر فيه القول بقدم العالم)[١].

وقد علق مكارثى عليه بأن قال أنه ربما يكون عنوان الكتاب (أصول) وليس (فصول) غير أنى أرى أن محتويات الكتاب لا ترجح هذا الرأى، إذ يتبين أنه فى الرد على فرق متعددة، وليس فى عرضه أصول المذهب، ولذلك فمن الأفضل إرجاء الأخذ بهذا الرأى لحين العثور على الكتاب والاطلاع عليه.

كما ذكر سيادته أنه ربما يكون المقصود بالدهرية هنا الأبيقوريون[٢]. وهذا أمر جائز. كما عبر عن اطمئنانه إلى صحة نسبة الكتاب إلى الأشعرى إذ وردت المسائل التى يتضمنها فى كتب أخرى له، نبه إلى أن تريتون tritton قد بين أن كتاب (التاج) من كتب الراوندى التى تستحق الدراسة[٣].

٣- الموجز:

يقول ابن عساكر أن هذا الكتاب يشتمل على اثنى عشر كتابا حسب المخالفين من الخارجين على الملة والداخلين فيها... وآخره كتاب الإمامة حيث أثبت إمامة (الصديق) رضي الله عنه، مبطلا قول من قال بالنص عليه كما أبطل القول بأنه لا بد من إمام معصوم فى كل عصر[٤].

وعلق مكارثى على هذا الكتاب بأن قال: إنه عرض أو سرد لنفس عدد المسائل الواردة فى كتبه الأخرى.. وأن مسألة (الإمامة) قد وردت فى آخر الكتاب كما هو الأمر بالنسبة لكتابيه (اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) و(الإبانة عن أصول الديانة) مما يؤكد أن الكتاب له ـ وورود مسألة الإمامة فى النهاية تكشف عن اتجاهه السنى؛ لأن وضع المسألة على هذا النحو يرجع إلى أنها مسألة ليست عقائدية. ويقول مكارثى أن

---

(١) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٢٩، ١٣٠.

(٢) مذهب الأشعرى فى الاعتقاد من كتاب (مذهب الأشعرى فى الكلام)ص ٢٠٢للأب مكارثى، بيروت ١٩٥٣.

(٣) انظر مقدمة تريتون Tritton ص ٦٤، انظر ص ٢١٢ من مكارثى.

(٤) انظر: (التبيين) لابن عساكر ص ١٢٩.

هذا ما لاحظه فى كتـاب (التمهيد) للبـاقلانى والإرشاد للجوينى (والاقتـصاد للغزالى) ويذكر أن الجوينى قد أثبت أنها ليست أصلا من أصول الاعتقاد)[1].

٤ - كتاب فى خلق الأعمال[2]:

نقض فيه (اعتلالات المعتزلة والقدرية فى خلق الأعمال) وكشف عن تمويههم فى ذلك.

وقد لاحظ مكارثى أن ما ورد فى الكتـاب هو موضوع المسألة الخامسـة من كتاب اللمع[3].

٥ - كتاب فى الاستطاعة[4]:

وهو ردٌ على المعتزلة، (نقض فيه استدلالاتهم ومسائلهم وجواباتهم.

وقـد لاحظ مكارثى أيضا أن هـذه المسألة قـد وردت فى كـتاب (اللمع) المسـألة السادسة).

٦- كتاب كبير فى الصفات[5]:

قيل فى (التبيين) أنه تكـلم فيه عن أصناف المعتزلة والجهمية والمخـالفين له فيها، فى نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته وخص فيه بالذكر: كل من قال بقدم العالم كما قيل أن هذا الكتاب قد تعرض (لفنون كثـيرة مـن فنـون الصفات فى إثبـات الوجه[6]

---

(١) انظر دراسة مكارثى عن الأشـعرى ص ٢١٣، أما الإشارة عن (أن الإبانة ليـست أصلا الواردة فى الإرشاد) للجوينى فانظر من ص ٢٣١ إلى ٣٤٤ طبعة القاهرة.

(٢) انظر: (تبيين) ص١٢٩.

(٣) انظر دراسة مكارثى ص ٢١٣.

(٤) انظر (تبيين) ص ١٢٩ ودراسة مكارثى ص ٢١٣.

(٥) انظر كتاب (مذاهب الإسلاميين) للدكتور عبد الرحمن بـدوى حيث صحح الاسم الذى كان فى التبـيين (الناشى) كـما أضاف فـى الهامش عند ذكر اسم الـكتاب ما يلى: (ذكـره عبـد القاهر البغدادى فى (أصول الدين) ص ١١٥ طبعة إستنبول سنة ١٣٢٨).

(٦) قال مكارثى: (انظر ص ٢١٤ من دراسته) أنه للحصول على مزيد من المعلومات، ينظر تعليقات كل من: تريتون وواط على الشخصيات انظر مثلا صفحة ١٠٠ من كتاب دراسة تريتون) هذا ما علق به مكارثى على هذا الكتاب.

لله واليدين، وفى استوائه على العرش، كما تحدث عن (أبى العباسى ومذهبه فى الأسماء والصفات).

أما مكارثى[1]. فلم يزد سوى أن الدراسات التى قام بها كل من تريتون، وواط، تحوى التعريف بالشخصيات الواردة فى هذا الكتاب مثل معمر وغيره، وأشار بالرجوع إلى تريتون، ويقصد مكارثى بهذه الإشارة تقريب مضمون الكتاب إلى الأذهان بالاطلاع على التعريف بالشخصيات المنتمية إلى هذه الفرق فى دراسات هذين المستشرقين؛ لأن كتاب الأشعرى هذا ليس من الكتب التى بين أيدينا.

٧- كتاب فى جواز رؤية الله بالأبصار[2]:

نقض فيه جميع أدلة المعتزلة فى نفى الرؤية ولم يعلق مكارثى على الكتاب وكذا بدوى.

٨ - كتاب فى اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام[3]:

ويعلق مكارثى على هذا الكتاب بأنه فى (الأحكام) على الكبائر أو الكبيرة grave sin ويردنا إلى كتاب اللمع بالنسبة لهذه المسائل[4].

٩- كتاب فى الرد على المجسمة[5]:

ليس هناك تعليق على هذا الكتاب الذى ورد عند مكارثى أنه عن المشبهة.

١٠- كتاب فى الجسم[6]:

يقول ابن عساكر عن الأشعرى: (نرى أن المعتزلة لا يمكنهم أن يجيبوا على مسائل الجسمية كما يمكننا ذلك) ثم يقول أى الأشعرى: (وبينا لزوم مسائل الجسمية على أصولهم).

---

(١) انظر: (تبيين) ص ١٢٩.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٠.
(٣) المرجع السابق ص ١٣٥.
(٤) انظر: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع الكلام عن الكبائر والعموم والخصوص ـ وهو ما ورد بدراسة مكارثى بصفحة ٢١٤.
(٥) انظر: (تبيين) ص ١٣٠ ودراسة مكارثى ص ٢١٤.
(٦) انظر: (تبيين) ص ١٣٠ ومكارثى ص٢١٤.

وتعليق مكارثى على الكتاب أنه كان تفسيريا حيث اكتفى ببيان المقصود بالتجسيم.

١١- إيضاح البرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان[١]:

وقد ورد أن الأشعرى قد صرح بأنه جعله (مدخلا للموجز) وقد تكلم فيه عن (الفنون التى تكلم فيها فى الموجز) وليس لمكارثى أو غيره تعليق على هذا الكتاب.

١٢- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع[٢]:

وهذا الكتاب هو الذى نشره مكارثى فيما نشر للأشعرى فى المجموعة التى قدم لها بدراسة[٣]. وقد نشر الكتاب من بعده دكتور حمودة غرابة[٤]. وورد عند ابن عساكر أنه كتاب (لطيف) وعلق عليه بدوى بأنه (صغير الحجم) ولعله قارنه بمقالات الإسلاميين أو تأثر فى هذا الوصف بما ورد عن كتاب آخر قيل عنه (اللمع الكبير) وهو الوارد بعد.

١٣- اللمع الكبير[٥]:

ورد عنه أنه جعله مدخلا للبرهان، ويرى مكارثى أنه يمكن قراءة اسم هذا الكتاب (اللمع أو اللّمع أى Brightness أو Flaxhin) وأن هذه القراءة الأخيرة تناسب أكثر مضمون الكتاب الذى يضم إليه[٦].

١٤- اللمع الصغير[٧]:

ورد أنه جعله مدخلا إلى اللمع الكبير ـ ويلاحظ أنه بذلك قد ربط بين عدة كتب هى، اللمع الصغير واللمع الكبير، والإيضاح، والموجز ـ بما يسمح لنا بأن نقول إن هذه الأربعة يمكن أن تكون كتابا واحدا وليس للدارسين المحدثين تعليق عليه.

---

(١) انظر: (تبيين) ص ١٣٠ ومكارثى ٢١٥.
(٢) ورد ذكره فى (التبيين) ص١٣٠ ومكارثى ٢١٥.
(٣) كتاب The Theolgy of al-Asha'ri - by McCarthy Beyrouth 1953
(٤) نشره المرحوم د. حمودة غرابة سنة ١٩٥٥(انظر هامش رقم ٢ من التصدير).
(٥) (تبيين) ص ١٣٠.
(٦) مكارثى ٢١٥.
(٧) (تبيين) ١٣٠، مكارثى ٢١٥.

١٥- الشرح والتفصيل فى الرد على أهل الإفك والتضليل[١]:

يقول ابن عساكر أن مؤلفه قال: (وجعلناه للمبتدئين ومقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع، وهو كتاب يصلح للمتعلمين.

وقد أشار مكارثى[٢] بأن الأشعرى قد راعى التبسيط فى عدد من مصنفاته منها هذا المصنف.

١٦- كتاب مختصر مدخل إلى الشرح والتفصيل[٣]:

ويتبين من عنوان هذا المؤلف أنه يصح أن يضم للكتاب السابق.

١٧- كتاب فى نقض كتاب الأصول[٤]:

(يقصد أصول محمد بن عبد الوهاب الجبائى) يقول: (كشفنا فيه عن تمويهه فى سائر الأبواب التى تكلم فيها عن أصول المعتزلة) ثم يضيف الأشعرى أنه ذكر فيه أيضا (ما للمعتزلة من الحجج التى لم يوردها الجبائى فى هذا الكتاب وأنه نقض كل هذا (بحجج الله الزاهرة وبراعته الباهرة) ثم يصرح بأن ما ضمنه هذا النقض يمثل ردوده فى الفنون التى اختلف فيها معهم: هذا ما يرد عند ابن عساكر على لسان الأشعرى).

ومن أهم ما يعلق به مكارثى على هذا المصنف قوله (هذا الجبائى الذى كان معلم الأشعرى لفترة طويلة).

١٨- كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بنقض تأويل الأدلة للبلخى فى أصول المعتزلة:

أثبت ابن عساكر أن الأشعرى قال عن هذا الكتاب: (أبنّا فيه شبهه التى أوردها بأدلة الله الواضحة وأعلامه اللائحة، وضممنا إلى ذلك نقض ما ذكره من الكلام فى الصفات فى عيون المسائل والجوابات).

---

(١) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٣٠.
(٢) مكارثى ص ٢١٥.
(٣) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٣٠.
(٤) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٣٠.

وقد علق مكارثى على هذا المصنف بأن التعريف به غير واضح؛ لأن العبارة العربية بها شيء من الغموض، ولكن الكتاب للبلخى الذى يقال له أيضا الكعبى.

١٩- جمل المقالات [١]:

ويبين ابن فورك أنه فى: (جمل مقالات الملحدين، وجمل أقاويل الموحدين) وليس لمكارثى أو بدوى أو آلار أو غيرهم تعليقا على هذا المصنف.

٢٠- الجوابات فى الصفات، عن مسائل أهل الزيغ والشبهات:

كتاب كبير فى الصفات، يقول عنه ابن عساكر أنه أكبر كتبه، ويصرح أبو الحسن الأشعرى بصدده: (نقضنا فيه كتابا كنا ألفناه قديما فيها على تصحيح مذهب المعتزلة، ولم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله سبحانه وتعالى لنا الحق، فرجعنا عنه، وأوضحنا بطلانه).

ويتبين الباحث فى هذا القول للأشعرى أنه صنف فى الاعتزال ولكنه رجع عن هذا التصنيف ونقض بكتابه هذا (الجوابات. . .) ماجاء فيه، ولم يعقب على هذا المصنف أى من الدارسين المحدثين.

٢١- كتاب الرد على ابن الراوندى فى الصفات والقرآن:

لم ترد أية معلومات عن هذا الكتاب سوى ما ورد فى التعريف بموضوعه وهو أنه فى الرد على ابن الراوندى، فى مسألتين. . . والمقصود (بالقرآن) هو مشكلة (خلق القرآن) التى كان يقول بها المعتزلة.

٢٢- كتاب نقض فيه كتابا للخالدى ألفه فى القرآن والصفات قبل أن يؤلف كتابه الملقب بالملخص:

وقد قال مكارثى أنه يصعب عليه التعرف على من هو الخالدى. . وأغلب الظن أنه من القائلين برأى المعتزلة فى مشكلتى (خلق القرآن) و(الصفات) فهذا يتبين من واقع موضوع ردود الأشعرى عليه، وأيضا من موضوع الكتاب التالى مباشرة حيث الكلام فى مسائل معتزلية.

---

(١) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٣١.

٢٣- كتاب (القامع لكتاب الخالدى فى الإرادة، إرادة الله تعالى، وأنه شاء مالم يكن، وكان ما لم يشأ:

ولم يرد بصدده أكثر مما أثبتناه ولم يعلق عليه الدارسون المحدثون.

٢٤- نقض (المهذب) للخالدى:

ورد فى التبيين أنه: (نقض فيه كتابا للخالدى، فى المقالات سماه (المهذب) وسميناه (نقض فيما يخالفه فيه من كتابه (الدامغ للمهذب) ويرجح مكارثى أن الخالدى قد أراد أن يصحح بعض مسائل بالمقالات للأشعرى. وأثبت بدوى نفس رأى مكارثى.

٢٥- كتاب نقض للخالدى[1]:

ورد فى (التبيين) أنه الكتاب الذى نفى فيه رؤية الله تعالى بالأبصار ولم ترد عنه أية تعليقات من الدارسين المحدثين: مستشرقين وعرب بل هو ساقط من القائمة الواردة فى دراسة بدوى.

٢٦- كتاب فى الرد على الخالدى نقض فيه كتابا ألفه فى نفى خلق الأعمال وتقديرها عن رب العالمين:

ولا توجد أية تعليقات لا من قبل القدامى ولا المحدثين بالنسبة لهذا الكتاب، نقول إنه من الواضح أنه فى مواصلة الرد على هذا المعتزلى الذى يتعذر التعرف على شخصيته كاملة، وهو ما صرح به مكارثى أيضا قبل ذلك عند تناوله التعريف بأول كتاب له، وهو كتاب رقم ٢٣ فى قائمتنا.

٢٧- كتاب نقض به على البلخى كتابا ذكر انه أصلح به غلط ابن الراوندى فى الجدل[2]:

ولم يرد عنه فى التبيين أكثر من ذلك، ولم يعلق عليه من المحدثين سوى مكارثى من أجل تفسير لفظ (جدل) الذى عبر عنه فى ترجمته بلفظين، وقربه بذلك من المقصود بلفظ (جدل) بالمنطق.

---

(١) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٣١.

(٢) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٣١.

٢٨- كتاب فى الاستشهاد:

ورد عنه عند ابن عساكر أن الأشعرى بين فيه كيف يلزم المعتزلة على محجتهم فى الاستشهاد بالشاهد على الغائب، أن يثبتوا علم الله وقدرته. وسائر صفاتهم. ويشير مكارثى فى تعريفه بهذا الكتاب، إلى أن الباقلانى وقف نفس الوقفة من دليل الشاهد على الغائب وذلك فى كتابه التمهيد، كما أثبت رأى من يعتبر أن دليل الشاهد على الغائب من الأصول الخاطئة لأقوال الخارجين على المذهب.

٢٩- المختصر فى التوحيد والقدر:

يرد فى ابن عساكر أنه فى أبواب من الكلام منها: (الكلام فى إثبات رؤية الله بالأبصار والكلام فى سائر الصفات، والكلام فى أبواب القدر كلها، وفى التوليد وفى التعجيز والتجويز - وأنه سألهم فيه عن مسائل كثيرة، ضاقوا بالجواب عنها ذرعا ولم يجدوا إلا الانفكاك عنها سبيلا.

ويعلق مكارثى على هذا الكتاب بالإشارة إلى كتب الأشاعرة اللاحقين الذين تناولوا مثل هذه المسائل ونخص بالذكر كتاب (التمهيد) للباقلانى الذى يرى أنه يضم الردود على كل ما قيل فى الصفات الإلهية، ويقارن بين التعبيرات المستعملة فى بعض مسائل الكلام مثل التعجيز والتجويز... إلخ، وقبل ذلك يشير إلى (التولد) عند المعتزلة وخاصة عند الخياط فى كتاب (الانتصار) وما قاله كل من وات Watt وتريتون Tritton فى ذلك.

٣٠- شرح أدب الجدل:

ويرد ذكره ثانية بصفحة ١٣٤ فى التبيين.

ويعلق عليه مكارثى بأنه يرتبط بكتابه السابق فى نقض كتاب البلخى الذى ذكر فيه أنه أصلح به غلط ابن الراوندى فى الجدل.

وأرى أن العكس يمكن أن يكون وهو أن هذا الكتاب هو الأصل، أى هو المصنف الذى بسط فيه الأشعرى أصوله فى الجدل وبين قواعده وآدابه، وأن الكتاب الاول، أقصد السابق، وهو فى الرد على البلخى ما هو إلا تطبيق للأصول الواردة فى هذا المصنف حيث يشرح أدب الجدل.

٣١- كتاب الطبريين[1]:

ورد فى (التبيين) أنه فى فنون كثيرة من المسائل الكثيرة.

ويذكر مكارثى بخصوصه أنه هو والكتب الثمانية التالية عبارة عن ردود على أسئلة آرسلت إلى الأشعرى من أهل الجهات الوارد ذكرها فى العنوان وهذا رأى سليم.

وأما المسائل التالية فهى:

٣٢ - جواب الخراسانية.

٣٣- كتاب الأرجانيين.

٣٤- جواب السيرافيين.

٣٥ - جواب العمانيين.

٣٦ - جواب الجرجانيين.

٣٧ - جواب الدمشقيين.

٣٨ - جواب الواسطيين.

٣٩ - جوابات الرامهرمزيين.

ويتبين من توضيح ابن عساكر نقلا عن ابن فورك أن هذه مسائل فى أبواب (مسائل الكلام) و(أجناسه) و(أنواعه) وأغلبها فيما كان يدور بين الأشعرى والمعتزلة (الجرجانيين مثلا) وأنها بالنسبة للدمشقيين كانت فى لطائف الكلام، وبالنسبة للواسطيين (فى فنونه)، وأما بالنسبة للجوابات الأخيرة وهى لأهل (رامهرمز)؛ فيتبين ابن عساكر أن بعض المعتزلة كان من رامهرمز وكتب يسأله الجواب عن مسائل كانت تدور فى نفسه وأجابه عنها.

ويعلق مكارثى بعد ذكر الجوابات للرامهرمزيين بأن هذه الكتب أو المسائل المتعددة والواردة، ومن جهات مختلفة تكشف عن اتساع بقعة المهتمين بأسلوب الأشعرى فى الرد على المعتزلة لدحض آرائهم[2].

---

(١) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٣١.　　(٢) مكارثى ص ٢١٩.

٤٠ - المسائل المنثورة البغدادية[١]:

يرد فى ابن عساكر أن فيه مجالس دارت بينه وبين أعلام المعتزلة.

٤١ - المنتخل:

ورد فى (التبيين) أنه فى المسائل المنثورات البصريات.

وورد اسمه فيما (أثبته) بدوى (المنتخل فى المسائل المنشورات البصريات وأثبته مكارثى على نحو ما هو وارد فى التبيين).

٤٢ - (الفنون) فى الرد على الملحدين:

لم يرد فى التبيين أكثر من أنه فى الرد على الملحدين ولم يعلق عليه المحدثون.

٤٣ - النوادر فى دقائق الكلام:

لم يرد فى التبيين أكثر من أنه فى الرد على الملحدين ولم يعلق عليه فى الكتب الثلاثة الثانى منها ـ التى قسم إليها كتاب (المقالات) تبريرا لظاهرة التكرار بالنسبة لبعض المسائل، ويكون آلار بالتالى قد اقترح اسما لأحد الأقسام الثلاثة من بين كتب الأشعرى اعتمادا على الاستئناس بما ورد عن موضوعها وهو ما لم يتبينه بدوى الذى نقض رأى آلار كما سبق وبيناه.

٤٤- كتاب الإدراك فى فنون لطائف الكلام:

علق عليه مكارثى بأنه من الجائز أن يقرأ اسم الكتاب (الأدراك) ليس (الإدراك) وهو ما يؤدى معنى مختلفا.

٤٥ - نقض الكتاب المعروف باللطيف للإسكافى:

لم يرد عنه أى تعليق سوى ما أثبته مكارثى من مصادر للتعريف بالإسكافى.

٤٦ - كتاب نقض فيه كتابا علي: على بن عيسى:

وقد أثبت مكارثى تعريفا بعلي بن عيسى الذى قال عنه أنه وزير شهير وكتب عنه براون Brown دراسة شيقة.

---

(١) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٣٢.

٤٧ - كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان فى دقائق الكلام:

أثبت بدوى هذا الكتاب. وبين مكارثى الدراسات التى تعرف بعبَّاد.

٤٨ - المختزن:

ورد فى التبيين أنه (فى ضروب من الكلام - وأن الأشعرى قد ذكر فيه مسائل للمخالفين، لم يسألوه عنها، ولا سطروها فى كتبهم، ولم يتوجهوا للسؤال، وأجاب عنها بما وفقه الله تعالى).

وورد فى تعليق للكوثرى أن هذا الكتاب، هو كتاب تفسير القرآن للأشعرى، وبالتالى يكون للأشعرى كتابان باسم (المختزن) أحدهما هو هذا، والثانى هو التفسير، وهذا أمر غير مقبول، الأمر الذى يجعلنا نرى أن ابن فورك قد أخطأ فى تسجيل اسم أحد الكتابين، ويرى مكارثى أن القاضى أبا بكر بن العربى يرى نفس الرأى.

٤٩ - كتاب فى باب (شىء):

ورد فى (التبيين) ما يلى: (وأن الأشياء هى أشياء وإن عدمت) وقد بين ابن عساكر نقلا عن ابن فورك أن هذا الكتاب قد رجع عنه الأشعرى إذ يقول: (... رجعنا عنه ونقضناه) ثم يضيف: (فمن وقع إليه فلا يعولن عليه).

ويلاحظ أن الأشعرى يورد فيه رأيا من الآراء التى رجع عنها لأنها كانت على أصول المعتزلة، وفعلا أن تعريف المعتزلة للشىء هو أنه (المعلوم) وليس (الموجود) كما يثبته أهل السنة والجماعة.

ويشير مكارثى فى تعقيبه أن الباقلانى يعرف (الشىء) ويبين أنه ليس المعلوم أو المعدوم.

٥٠ - نقض رأيه فى كتاب (الشىء):

ويبدو أنه جزء من الكتاب السابق؛ لذلك يضمه كل من مكارثى وبدوى[1] إليه إذ إنه الجزء الذى ينقض فيه رأى المعتزلة.

(١) مذاهب الإسلاميين لبدوى ص ٥١٠.

٥١ - كتاب فى الاجتهاد فى الأحكام:

لم يرد عنه أى تعليق لا من القدامى ولا من المحدثين.

٥٢ - كتاب فى أن القياس يخص ظاهر القرآن:

لم يرد فى التبيين أى تعليق سوى هذا العنوان، ولم يعلق عليه بدوى وقال عنه مكارثى إنه ربما يكون فى المشكلة التى ناقشها الأشعرى فى (الرسالة) ولعله يقصد مشكلة (خلق القرآن).

وأرى أن الأشعرى يقصد أن يبين ضرورة عدم إخراج القرآن عن ظاهره إلا لعلة، وهذه وقفة منهجية تقوم على أصول السلف الصالح فى تفسيرهم الصحيح للقرآن.

٥٣ - كتاب فى المعارف:

ورد عنه فى التبيين أنه لطيف.. وعلق عليه مكارثى فقال إنه ربما يكون رسالة فى حد العلم وأقسامه وذكر أن هذا ورد فى مستهل كتاب الباقلانى يقصد التمهيد.

٥٤ - كتاب الأخبار وتخصيصها:

وعلق عليه مكارثى بما يبين أن مثل هذا الموضوع قد ورد فى (التمهيد) للباقلانى وتأرجح بين أن يترجم لفظ (الأخبار) بـ Traditions أو Testimony.

٥٥ - الفنون فى أبواب من الكلام:

ورد فى التبيين أن الأشعرى قد قال عنه (وهو غير كتاب الفنون الذى ألفناه على الملحدين)(١).

٥٦ - جواب المصريين:

ورد فى التبيين أنه أتى فيه على كثير من أبواب الكلام.

٥٧ - كتاب فى أن العجز عن شىء ليس العجز عن ضده وأن العجز لا يكون إلا من الموجود:

ورد فى التبيين أن الأشعرى نصر فيه من قال بذلك من أصحابه وبين مكارثى أنه أشار إلى ذلك فى كتابه اللمع.

---

(١) (تبيين كذب المفترى) لابن عساكر ص ١٣٣.

٥٨ - المسائل على أهل التثنية:

لم يرد عنه تعليق سوى ماذكره مكارثى من مراجع عن التثنية[١].

٥٩ - كتاب ذكر فيه جميع اعتراض الدهريين فى قول الموحدين:

وبين الأشعرى ـ طبقا لما ورد فى (التبيين) أن الحوادث لا تصح إلا من محدث، وأن المحدث واحد، وأجبناهم عنه بما فيه إقناع للمسترشدين، وذكرنا أيضا اعتلالات لهم فى قدم الأجسام ثم ذكر الأشعرى: (وهذا الكتاب غير كتبنا التى ذكرناها فى صدر كتابنا هذا، وهو موسوم بالاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين)[٢].

ويلاحظ أن مكارثى أورد عنوان هذا الكتاب بصيغة أخرى هى السطر الأخير من تعليق الأشعرى نفسه على هذا الكتاب وهو: (الاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين). وأضاف أن القارئ فى مقدوره أن يرجع إلى مقال عن الدهرية لجولدتسيهر بدائرة المعارف الإسلامية.

٦٠- كتاب الرد على الدهريين:

ورد فى التبيين أنه: (فى اعتلالهم فى قدم الأجسام بأنها لا تخلو، أن لو كانت محدثة من أن يكون إحداثها لنفسه أو لعلة).

ولم يعلق عليها أحد من الدارسين المحدثين.

٦١- كتاب نقض به اعتراضا على داود بن على الأصبهانى:

ورد فى التبيين أنه فى الاعتقاد.

٦٢- كتاب تفسير القرآن:

قال عنه الأشعرى: (رددنا فيه على الجبائى والبلخى ما حرفا من تأويله) وللشيخ محمد زاهد الكوثرى تعليق على هذا الكتاب، وهو: (وغريب من الذهبى أن يزعم أن هذا التفسير مما ألفه على طريقة الاعتزال، وأنت ترى أنه ما ألفه إلا للرد على المعتزلة).

---

(١) مكارثى ص٢٢٢٣(وانظر المقال عن التثنية بدائرة المعارف الإسلامية وهو ما دكره مكارثى).
(٢) تبيين كذب المفترى ص ١٣٣

ثم يضيف فيقول: (ويقع للذهبى أمثـال هذا فى تراجم المتكلمين من أهل السنة سامحه الله).

ونرى أن هذا تصـريح للذهبى يدخل ضمن الأسـباب التى بلبلت الأفـكار حول الإمام الأشعرى.

أما مكارثى فـقد أثبت عنوان الكتاب على النحـو التالى: (تفسيـر القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهـتان). وترد هذه الزيادة من قبل ابن عساكر، ويضيف بأنه، استكمـالا لما سبق وذكره فى تعليقه على كتـاب (المختزن) أن القاضى أبا بكر بن العربى قـال عن تفسير الأشعـرى أنه (المختزن). وأيضا ما قـاله المقريزى من أنه كان فى سـبعين مجلـدا، وما علق به الكوثرى على هذا من أن اختـلاف الحجم يرجع أحيانا إلى اختلاف خط الأيدى التى تنسخ الكتاب وتنسقه.

وقد ذكره ابن فورك عـدة مرات، وكثيرا ما أرجع إليه فى كـتاباته. وقال السبكى أنه وقعت له نسخ بين يديه، ويقـول الكوثرى أنه لم يعثر على نسخـة له، وأنه يقال أن أحد المعـتزلة وهو ابن عبـاد، قد دفع لحارس خـزانة الخليفـة عشرة آلاف دينار ليـحرق النسخـة الوحيدة لهـذا التفسـير التى كانت بـالخزانة). ونرى أنه إذا كانت هذه الواقـعة حقيقية، وكانت نسخة التفسير وحيدة؛ فكيف نفسر أن السبكى قد اطلع على نسخة له، والسبكى مؤرخ له قدره وليس هناك ما يدعوه إلى ادعاء ما ليس بصدق.

أما بدوى فقـد ذكر فقط أن البغدادى (عـبد القاهر) قد ذكـره فى كـتابه (أصول الدين).

٦٣- كتاب زيادات النوادر:

لم يرد أى تعليق عن هذا الكتاب فى التبيين:

وقال عنه مكارثى أنه يصـح أن يضم إلى كتاب النوادر فى دقـائق الكلام السابق ذكره.

٦٤- كتاب جوابات أهل فارس:

لم يرد عنه أى تعليق لا من القدامى ولا من المحدثين.

٦٥- كتاب أخبر فيه عن اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه:

ويرد فى التبيين أن الأشعرى قال عنه: (ونقضنا عليهم اعتلالهم وأوضحنا عن تمويههم).

ولم يعلق عليه أى من الدارسين القدامى أو المحدثين.

ونقول نحن: إن هذا الكتاب وغيره مما يبرز أساليب الخصوم فى التمويه والمراوغة تحتاج إلى حنكة فى معرفة أساليب العقل، مثل تلك التى اكتسبها الأشعرى قبل خروجه عن الاعتزال، والتى كان يمكن أن يكتسبها بين أهل السنة لو كانت وجدت مثل هذه الدربة لديهم.

٦٦- كتاب فى الرؤية:

ورد فى التبيين أنه (نقض به اعتراضات اعترض بها عليه الجبائى فى مواضع متفرقة من كتب جمعها محمد بن عمر الصيمرى وحكاها عنه فأبان عن فسادها وأوضحه وكشفه).

ولم يعلق عليه أحد من الدارسين القدامى أو المحدثين.

ونقول نحن أن هذا الكتاب قد يكون فى (الرؤية الصالحة) وهو الموضوع الذى انشغل به الأشعرى لفترة بعد رؤيته للنبى ﷺ فى منامه وهو ما صرح به عقب حكايته لهذه الرؤى، ومما يرجح هذا الفرض أن الجبائى اعترض عليه، وهذا وضع طبيعى لأن هذه الرؤى الصالحة هى التى أكدت تهيؤ الأشعرى نحو التخلص من الاعتزال بصفة قاطعة، فرؤية الرسول ﷺ فى المنام هى رؤية الحق.

ونرجح أيضا ألا يكون هذا الكتاب الذى موضوعه نقض اعتراضات الجبائى، هو نفس كتابه الآخر وهو (العمدة فى الرؤية) الذى قال عنه ابن عساكر انه وردت به أسامى كتبه حتى سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م؛ وإن كان عنوانه يحمل لفظ (الرؤية) التى قد تكون رؤية فى المنهج أى رؤية فى الموقف من النص المنزل، أى رؤية لبيان أصول اعتقاد الأشعرى، على نحو ما سبق وبينا ذلك.

٦٧ - الجوهر فى الرد على أهل الزيغ المنكر:

لم يرد فى التبيين أية إضافة إلى هذا العنوان.

ولم يذكر عنه مكارثى أى تعليق سوى مـا يخص ترجمة لفظ (جوهر) التى أثبت أنها تعنى عادة (الماهيـة) أو (الذرة) أى (الجزء الذى لا يتجزأ): Substance "essence" "atom" ولكنه يرى أنها تعنى هنا كما أثبت " pearl " or " geen ".

٦٨- كتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائى فى النظر والاستدلال وشرائطه:

لم ترد عنه فى التبيين أية إضافة.

ولم يعلق عليه الدارسون المحدثون.

٦٩- أدب الجدل:

لم يرد فى (التبيين) أكثر من ذكر العنوان.

ويرى مكارثى فـيمـا أثبت من ملاحظـات عن هذا الكتاب أن مـوضوعـه يرتبط بكتاب أرسطو فى الجدل Topica وبما ذكر عن السـوفسطائية. وأحالنا إلى مـقدمة ابن خلدون فى الجزء الذى يتحدث فيه عن الفلاسفة، وإلى ترجمة هـذه المقدمة، كما أثبت بعد ذلك أنه يرجـح أن يكون الكـتاب السابق لـلأشعرى وهو (شـرح أدب الجدل) هو شرح لهذا الكتاب، كـما يرجح أن يكون ما ورد فى قائمة كتـاب الباقلانى عن (شرح آداب الجدل) ليس أكثر من شرح لكتاب الأشعرى هذا، ويردنا إلى كتاب التمهيد صفحة ٢٥٨ (نشرة القاهرة).

ولم يذكر بدوى شيئا بخصوص هذا الكتاب، واكتفى بإثباته.

ونحن نرى أن ربط الكلام فى الجـدل عند الأشعرى بكلام أرسطو فى (الطوبيقا) أمر لا يدل على معـرفة بحقيقـة مفهوم الجدل عند المسلميـن، فالجدل عندهم يعنى فى مجال الاصطلاح، الذى يتحـدث عنه الأشعرى: مدافعة بين متـناظرين لترجيح مذهب على مذهب، وهو يـنبع من واقع حياة المسلمـين الفكرية[١]. ويترتـب على مـزاولتهم لعلومهم التى قـامت أول ماقامت حول مـصدرى الدين: الكتاب والسنة، والاستـشهاد بكلام ابن خلدون فى مقدمته ليس فى موضعه.

---

(١) انظر: (التقديم) لكتـاب (الكافية فى الجدل للجوينى إمام الحـرمين، بقلم دكتورة فوقـيه حسين محمود ـ القاهرة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، طبعة البابى الحلبى).

أما قوله عن صلة أقوال الباقلانى فى أدب الجدل بكلام الأشعرى فيه ـ فيصح أن نبين أن هذا أمر جائز، وإن كـان كلام الباقلانى ليس فيه مـا يرجع أقواله إلى الأشعرى كموضوع جزئى فى كتابه التمهيـد، ثم يجب أن نبين أن (أدب الجدل) عبارة عن قواعد وأصول يثبتها كل متكلم لنفسه وللآخرين ـ وبالتـالى يجوز أن يأخذ بأصول سـابقة عليه، فأقوال مكارثى خاصة فيما يتعلق بإرجاع جدل الأشعرى إلى أرسطو أمر يحتاج إلى إعادة نظر.

٧٠- كتاب الرد على مقالات الفلاسفة:

لم يرد عنه أى تعليق.

٧١- كتاب فى الرد على الفلاسفة:

ورد فى (التبيين) أنه يشتمل على ثلاث مقالات: (نقض علل ابن قيس الدهرى) (الكلام على القائلين بالهيولى والطبائع) (ونقض علل أرسطوطاليس فى السماء والعالم) وبين ما عليهم فى قولهم بإضافة الأحداث إلى النجوم، وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها).

ويرى مكارثى أن الأشعرى ربمـا يشير إلى بعض أقـوال أرسطو فـى " De Coela" .Munde"

أما بدوى فيثبت أن (كتاب) علل أبرقلس الدهرى [يقصد ابن قـيس الوارد اسمه فى النص العربى] هـو كتاب الحجج التى بها برقلس Proclus الأفلاطونى المحدث فى إثبات قدم العالم. وهى التى نشرناها فى كتابنا[1] (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) [القـاهرة سنة ١٩٥٥صفحة ٣٤ ـ ٤٢] وليس المقصود كتاب (الإيضـاح فى الخير المحصن) وإن كانت ترجمة هذا الكتاب الأخير إلى اللاتينية قد ورد عنوانهـا هكـذا: Liber de Causes (كتـاب العلل) وقوله الدهـرى هنا، قرينة على أنه يقصد كتاب، برقلس الذى يشتمل على الحجج التى قـال بها فى إثبات قدم العالم، والتى ترجمها إسحق بن حنين، وبقى لنا من ترجمته ترجمة التسع حجج الأولى من مجموع الحجج وقدره ثمانى عشرة حجة ثم يقول: (راجع كتابنا المشار إليه والمقدمة ففيه تفصيل ما يتعلق بها).

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى.

هذا فيما يتعلق بالقسم الأول من قائمة ابن فورك الواردة فى كتاب ابن عساكر. وهى الكتب التى ألفها الأشعرى حتى سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥ م ويثبت ابن عساكر قول ابن فورك: (هذا هو ثانى كتبه التى ألفها إلى سنة ٣٢٠هـ سوى أماليه على الناس والجوابات المتفرقة عن المسائل الواردات من الجهات المختلفة وسوى ما أملاه على الناس مما لم يذكر أساميه هنا).

القسم الثانى من قائمة ابن فورك وهى فى كتبه من سنة ٣٢٠هـ ـ ٣٩٥م إلى سنة ٣٢٤هـ ـ ٩٣٩م:

٧٢- نقض المضاهاة على الإسكافى:

ورد فى (التبيين) أنه فى (التسمية بالقدر).

وعلق عليه مكارثى أنه فى نفس المسألة التى ناقشها الأشعرى فى كتابه اللمع، (وأشار إلى فقرتى ١٢٠، ١٢١ من نشرته لهذا الكتاب) وفى كتاب الإبانة (ص ١١٣ من الجزء الذى ترجمه كلاين).

٧٣- كتاب فى معلومات الله ومقدوراته:

ويرد فى التبيين أن الكتاب فى الرد على أبى الهذيل، فيما يتعلق بقوله: إن مقدورات الله (لا نهاية لها).

ولم يعلق عليه الدارسون المحدثون.

٧٤- كتاب على حارث الوراق فى الصفات:

ورد فى (التبيين) أنه (فيما نقض على ابن الراوندى) ـ ولم يعلق عليه الدارسون المحدثون.

٧٥ - كتاب على أهل التناسخ:

لم يرد عنه فى التبيين أكثر من إثبات اسمه، ولم يعلق عليه المحدثون.

٧٦- كتاب فى الرد فى الحركات على أبى الهذيل:

ولم يرد عنه أى تعليق.

٧٧- كتاب على أهل المنطق:

ورد فى (التبيين) أن هناك (مسائل سئل عنها فى الأسماء) و(الأحكام ومجالسات فى خبر الواحد وإثبات القياس).

ويرى مكارثى أن هذا الكتاب و(المسائل) و(المجالسات) تتقارب فى الموضوع وما كان يصح التفرقة بينهما وإن كان أعطى لكل منها رقما على حدة.

٧٨- كتاب فى أفعال النبى:

لم يرد عنه أى تعليق لا من القدامى ولا من المحدثين.

٧٩- كتاب فى الوقوف والعموم:

لم يرد فى (التبيين) أكثر من إثبات اسمه.

وعلق عليه مكارثى بأنه قد يكون فى (خلق القرآن) بعد أن أثبت صعوبة فهم المقصود بكلمة (وقوف).

ولم يعلق بدوى على هذا المصنف.

ونرى أنه ربما يكون العنوان كالآتى: (الخصوص والعموم) ويكون الأشعرى بصدد بيان بعض أوجه أصول التفسير الصحيح حسب رأى السلف الصالح. ومما هو جدير بالذكر أن ابن حنبل [ت ٢٤١هـ / ٨٥٢م]. قد تعرض لبيان أصول التفسير عند مراجعته للخصوم فى كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية) خاصة فيما يتعلق بقاعدة (العموم والخصوص) والأشعرى قد صرح بانتمائه إلى الإمام ابن حنبل، وبالتالى تكون وقفته مع أصول التفسير الصحيح حسب رأى السلف، أمر طبيعى، تحتاجه ظروف مواجهة الخصوم فى ذلك الحين.

٨٠ - كتاب فى متشابه القرآن:

ورد فى (التبيين) أنه جمع فيه بين المعتزلة والملحدين فيما يهاجمون به متشابه الحديث.

٨١ - نقض كتاب (التاج) على ابن الراوندى:

لم يرد فى (التبيين) أكثر من إثبات اسمه.

ويلاحظ أن مكارثى قد جمع بين هذا الكتاب والسابق عليه فى كتاب واحد، بينما أبقى بدوى كل منهما على حدة.

٨٢ - كتاب فيه بيان مذهب النصارى:

لم يرد عنه أى تعليق لا عند القدامى ولا المحدثين.

٨٣ - كتاب فى الإمامة:

لم يرد عنه تعليق لا عند القدامى ولا المحدثين.

٨٤ - كتاب فيه الكلام على النصارى:

ورد فى التبيين أنه فيما يحتج به عليهم من سائر الكتب التى يعترفون بها.

٨٥ - كتاب فى النقض على ابن الراوندى:

ورد فى (التبيين) أنه فى نقض ابن الراوندى فى إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر، ومسائل فى إثبات الإجماع.

ولم يعلق عليه مكارثى واكتفى بإحالة الباحث إلى مقالة عن (التواتر) لفنسنك.

٨٦ - كتاب فى حكايات مذاهب المجسمة:

ورد فى التبيين أنه فى ما يحتجون به.

٨٧ - كتاب نقض شرح الكتاب:

لم يرد فى (التبيين) أكثر من إثبات اسم الكتاب.

وعلق مكارثى بما يفيد دهشته لغرابة هذا العنوان، إذ يقول متسائلا (أى كتاب) ثم يثبت رأى مهرن Mehren فى قراءة هذا العنوان وهو: كتاب نقض شرح الكبار.

ونقول أنه، إذا صحت هذه القراءة ـ يكون فى نقض شرح كبار رجال الخصوم، من معتزلة وغيرهم.

٨٨ - كتاب فى مسائل جرت بينه وبين أبى الفرج المالكى فى علة الخمر:

لم يرد عنه أى تعليق فى التبيين.

وذكر مكارثى أنه فى الأغلب هو فى مناقشة مشروعية تحريم الخمر.

٨٩ - نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس:

ولم يرد عنه أى تعليق فى (التبيين). كما لم يعلق عليه المحدثون.

ونفيد بأن بدوى له كتاب فى (الآثار العلوية) لأرسطوطاليس، ونرجح أن يكون الأشعرى فى نقض هذا، قد حرص على نفى العلة الغائية وكل ما يمت إلى القول بالفيض والوسائط، توكيدا لحدوث العالم من العدم المحض.

٩٠ - كتاب فى جوابات مسائل لأبى هاشم استملاها ابن أبى صالح الطبرى:

لم يرد عنه أى تعليق فى (التبيين).

ويكتفى مكارثى بتوضيح أن أبا هاشم هو ابن أبى على الجبائى.

٩١ - الاحتجاج:

لم يرد عنه أى تعليق لا من القدامى ولا من المحدثين.

٩٢ - الأخبار:

ورد عنه فى التبيين أنه الكتاب (الذى أملاه على البرهان) وذكر مكارثى فى تعليقه أن مهرن Mehren يقرأه (الدهان) وليس (البرهان) ونحن نرجح أن يكون ماورد فى (التبيين) هو الأصح على اعتبار أنه شرح لكتاب البرهان.

ثم يثبت أن هذا آخر ما وصله من أسماء لكتب الأشعرى، طبقا لما صرح به ابن فورك، غير أن (التبيين) يقدم اسمين آخرين ضمن ما ورد عن ابن فورك، وهما:

٩٣- كتاب فى دلائل النبوة:

لم يرد عنه أى تعليق.

٩٤- كتاب فى الإمامة:

وهذا كتاب آخر مفرد فى الإمامة، ثم ذكر ابن عساكر بعد هذا الكتاب ما يلى:

هذا آخر ما ذكره أبو بكر بن فورك من تصانيفه.

ثالثا ثم يقول:

(وقد وقع إلى أشياء لم يذكرها فى تسمية تواليفه) ثم يذكر أسماء ثلاثة مصنفات هى

٩٥ - رسالة الحث على البحث:

لم يرد عنها أى تعليق.

٩٦ - رسالة فى الإيمان:

ورد فى التبيين أن الأشعرى تساءل (وهل يطلق عليه اسم الخالق) وسيرد ذكر هذا المصنف بعد عند الحديث عن مصنفاته التى لها نسخ بين أيدينا.

٩٧ - جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر فى تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق:

وهو من الكتب التى لها نسخ بين أيدينا وسنتحدث عنه بعد:

يقول بدوى بعد إثبات المعلومات الواردة عند فؤاد سزكين، (أنها هى بعينها رقم ٣ فى ثبت ابن عساكر الذى استدرك به على ثبتى الأشعرى وابن فورك، ثم تحدث بإسهاب عن (باب الأبواب).

ثم يقول: وقد دلت الأبحاث الحديثة على وجود دولة عربية فيه هم بنو هاشم فى القرن الرابع الهجرى ثم يضيف: وإذن (فباب الأبواب) كان ذا أهمية بالغة لوقوعه على حدود: الروس، وأرمينيا.. ومن هنا نفهم اهتمام الأشعرى بالإجابة على مسائلهم.

ونعقب على ما سبق بأن الأشعرى لم يخص قوم باب الأبواب بالرد على أسئلتهم وإنما أجاب على كل سؤال وجه له من أى جهة كان، وأسماء جواباته تدل على ذلك.

ثم يعرض بدوى لرأى آلار فيقول: (ويرى [يقصد آلار] أن ثمة حججا تؤيد نسبتها إلى الأشعرى، وأخرى لنفيها، فيؤيد نسبتها إلى الأشعرى ما ذكره ابن عساكر، فى ثبته الذى استدرك به على ابن فورك والأشعرى، ثم المواضع المتناظرة بين اللمع والرسالة والاتفاق عموما فى المذهب الوارد فى الرسالة [رسالة إلى أهل الشغر] مع مذهب

الأشعرى، وينفى نسبتهـا أنه ورد فيها إشارة إلى تاريخ هو سنة ٣٦٧هـ، ثم عدم ورود إشارة فـيها إلى آراء المعتـزلة ثم التحفظ فى تقـرير الموقف للقول بأن القرآن قديم غـير مخلوق، وينتهى إلى أنه بالرغم من هذه الصعوبات، فإنه يـميل إلى القول بصحة نسبة هذه الرسـالة إلى الأشعـرى، ويفسـر التاريخ المذكـور بأنه ربما ورد محـرفا وصـوابـه ٣٩٧هـ، وحينئذ تكون بعض الخـلافـات المذهبية بين الرسالة وبين (اللمع) مـرجعا إلى كون الرسالة كـتبها الأشـعرى قبل تركه لمذهب المعـتزلة بوقت قليل، كان فيـه قريبا من مذهب أهل السنة دون أن يقطع صلته نهائيا مع أساتذته المعتزلة).

هذا ما أثبته بدوى عن آلار ولم يعقب عليه تعـقيبا يكشف عما يمكن أن يغمض على القارئ فيما ذكره.

تعقيب على آلار:

يثير تعليق آلار نقاطا ثلاثَ تحتاج إلى تعـقيب. الأولى: تقريره أن الأشعرى كان متحفظا فى القول بأن القرآن قديم غير مخلوق، والثانية.. التفاته إلى (عدم ورود إشارة فيها إلى آراء المعتزلة)، والثالثة.. قوله بأن الأشعرى قد ألفها قبل تركه لمذهب المعتزلة.

أما عن النـقطة الأولى وهى: التحـفظ الذى رأى آلار أن الأشعرى قـد تناول به مشكلة (خلق القرآن) فى هذه الرسالة.

ألا يكفى أن يقول الأشعرى فى أكثـر من موضـع فى هذه الرسالة: (أنه تعالى لم يزل موجودا، حيـا، قادرا، عالما، مريدا، متكلما، سميعا، بصيرا.. إلخ).

ويقول بعد قـليل: (وأجمعوا على إثبـات حياة لله عز وجل، لم يزل بهـا حيا، وعلما، لم يزل به عالما، وقدرة لم يزل بها قـادرا، وكلاما لم يزل به متكلما)، والقرآن كلام الله، فهو قديم؟

إنى أرى أن الأشعرى قد أثبت كلام الله قديما بلا تحفظ.

كل ما هنالك أنه يتناول المسائل فى هذه الرسالة بأسـلوب يبعد عن عنف الحجاج الذى لا يلجأ إليه إلا إذا كـان يواجه خصوما، وهو فى هذه الرسالة لا يواجـه خصما، وإنما يرد على استفـسار لجماعة من المؤمنيـن بجهة من جهات العـالم الإسلامى المترامى الأطراف.

أمـا النقطة الثانيـة: وهى عـدم ورود إشارة عن المعـتـزلة ـ فالرد عليـه هو: أن الأشعرى فى هذه الرسـالة، فى غنى عن التعرض للمعتـزلة؛ فلماذا يجب أن يزج بهم حيث لا حـاجة إليـهم؟ إن الأشعرى فى هذه الـرسالة فى معـرض الحديث عـما يلائم ظروف أهل باب الأبواب الـفكرية، وهم بحكم وجـودهم على الحـدود يواجـهـون احتكاكات مع فئـات أخرى غير المعتزلة، هم أولا وقـبل كل شىء فى حاجة إلى شرح تقرير لأصول السلف، وهو ما فعله الأشعرى فيما قدم لهم.

أما الثالثة: وهى تقـدير آلار أنه ألفها قبل تركه الاعتزال ـ فهـذا أمر يتعارض مع تصريحـات الأشعرى بالنسبـة لإثبات الصفـات، التى يؤكدها من خلال إثبات إجـماع السلف عليها.

ويكفى للتـأكد من أن هذه الرسالة صـدرت من الأشعـرى السلفى أن تقرأ مـثلا (باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول) حيث يتـبين الإجماع على إثبات الصفات وهو ما يتنافى مع أصول المعتزلة.. ثم قوله بعـد ذلك فى الشفاعة مثلا كل هذه أمور، وغيرها يتبين منها أن الأشعرى كان يكتب لتوكيد الاتجاه السنى للسلف الصالح.

ولا أعلم من أين أتى حكم آلار القائل بأن الأصول الخمسـة المعتزلية واضحة فى هذه الرسالة(١). أنه يقرر هذا الحكم بصورة خاطفة دون بيان وهو حكم له خطورته وكنا ننتظر أن يبين لنا مـوضع هذه الأصول، وبما أنه لم يفعل، فأظن أن هذا الحـكم يحتاج إلى دليل.

(ب) ما استدرك به ابن عساكر على قائمة ابن فورك:

٩٨ - أما رسالة (استحسان الخوض فى علم الكلام):

فهى مما لم يرد ذكره فى قائمة ابن فورك.

ويذكـر مكارثى: (ولا يذكـر بروكلمان لهـا مـخطوطا، ولا نعلم لهـا نحن أية مخطوطات) ويسجل عنه بدوى هذا الرأى(٢).

---

(١) انظر كتابه (مشكلة الصفات الإلهية عند الأشعـرى وبعض كبار الأشعرية) بيروت ١٩٦٥ صفحة ٥٥ حيث يقول فى نهايتها بدون أى دليل على قوله:

"Tout d'abord le Plan mu'tazilite en rapport avec Les cinq grands principes est ici, et La tres apparent"

(٢) (مذاهب الإسلاميين) لبدوى ص ٥١٩.

وتعقيبا على هذا نقول:

إن رسالة فى الرد على من ظن أن الاشتغال بالكلام بدعة: (هى رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام).

ولها نسخة خطية فيض الله ٢١٦١/٢ [من ص ٤٩ ب - ٥٢ أ، ١٠٦٣هـ] هذا ما أثبته فؤاد سزكين، الذى ظهر كتابه مؤخرا، وكتاب مكارثى سابق عليه؛ ولذا فهو لم يتعرف على نسخته الخطية هذه.

ثم يثبت رأى مكارثى فى صحة نسبة هذه الرسالة للأشعرى، وهو رأى يقوم على التشكيك فى أنها له، ويكتفى بقول: إنها ربما من تأليف أحد متأخرى الأشاعرة دون إثبات أى تحليل أو بيان أى أدلة.

ثم يتعرض لرأى آلار فيها وهو رأى لا يعتمد على تحليل لها، وإنما يقوم على مجرد استنتاجات بمقارنة عنوانها بعنوان غيرها من مصنفات الأشعرى ويثبت صحة نسبتها له. أما الأسباب التى يقدمها بدوى لتبرير هذا التشكك فهى:

١ - أن أسلوبها يختلف عن أسلوب الأشعرى فى سائر كتبه الباقية لنا.

٢ - أن مشكلة الخوض فى علم الكلام، أو الإمساك عنه مشكلة متأخرة عن عصر الأشعرى، فلم يكن ثم ما يدعوه إلى الخوض فيها، وحكاية البربهاوى مع الأشعرى يظهر أنها مخترعة.

ثم يثبت حكاية البربهاوى مع الأشعرى(١). ويحيلنا إلى عدة مراجع عن البربهاوى(٢) وينقض قول البربهاوى ويثبت بطلان ادعائه أن الأشعرى خرج من بغداد

(١) يقول ابن أبى يعلى فى طبقات الحنابلة (لما دخل الأشعرى بغداد جاء إلى البربهاوى، فجعل يقول: رددت على الجبائى وعلى أبى هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت.. وقالوا.. وأكثر الكلام.. فلما سكت قال البربهاوى: وما أدرى مما قلت لا قليلا ولا كثيرا، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله بن حنبل، قال فخرج من عنده وصنف كتاب (الإبانة، فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها).

(٢) وهذه المراجع هى طبقات الحنابلة ج٢ ص١٨ و- ٤٥ القاهرة ١٣٧١هـ ١٩٥٢م - ابن كثير: البداية والنهاية ج١١ ص ٢٠١-٢٠٢ النابلسى: اختصار طبقات الحنابلة دمشق ١٣٥٠ص ٢٩٩-٣٠٩ ابن العماد: شذرات الذهب ج٢ ص ٣١٩ - ٣٢٣ مقال لاووست بدائرة المعارف الإسلامية - الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٣٩ - ١٠٤٠.

بعد مناقشته ولم يعد مبينا أن المؤرخين قد أجمعوا على أنه بقى ببغداد وحتى توفاه الله تعالى: وقد قمت بتحليل الرسالة لإثبات عدم صحة نسبتها للأشعرى.

٩٩ - كتاب الإبانة عن أصول الديانة:

لم يرد ذكر اسم هذا الكتاب ضمن قائمة ابن فورك كما ذكرنا، ولكن ابن عساكر رجع إليه فى أكثر من موضع فى كتابه (تبيين كذب المفترى) بل نقل منه الفصلين، الأول والثانى فى هذا الكتاب وورد فى كتاب (الفهرست) لابن النديم كتاب اسمه (التبيين عن أصول الدين) لعله يكون هو (الإبانة).

وقد ورد ذكره أيضا فى كتاب (طبقات الحنابلة) للقاضى أبى الحسين، بمناسبة مقابلة الأشعرى للبربهاوى، وما قيل من أنه صنف هذا الكتاب عقب هذه المقابلة وأن البربهاوى مع كلّ، لم يعترف بانتماء الأشعرى لابن حنبل. وقد طبع هذا الكتاب بالهند طبعة غير محققة.

ولاحظ الشيخ محمد زاهد الكوثرى بحق أن هذه النسخة المطبوعة (من الإبانة) مصحفة محرفة، تلاعبت بها الأيادى الأثيمة، فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق.

وهو ما حاولنا عمله عند نشرنا لكتاب الإبانة فى هذه النسخة التى بين أيدينا. وقد كثرت أقوال المستشرقين عن هذا المصنف، ويلاحظ أنها لا تخلو فى أغلبها من التشكيك فى بناء هذا الكتاب على نحو ما سنتبين بعد، وهو ما رددنا عليه فى نهاية عرضنا لأقوال المستشرقين.

يبدأ مكارثى تعليقه على هذا الكتاب، بإثبات رأى جولدتسيهر فيه الذى اعتبره مصدرا مهما فى تاريخ عقائد المسلمين، ويقول بأنه استغله أحسن استغلال فى كتابه.

كما يشير إلى أنه قد استفاد منه إفادة كبيرة أيضا، باحثون آخرون من أمثال فنسنك ووات، فى كتاباتهم عن تاريخ العقيدة الإسلامية بصفة عامة أو تاريخ العقيدة الأشعرية على وجه الخصوص.

ويذكر فيما يتعلق بتاريخ تأليفه ما يراه جولدتسيهر من أنه آخر ما ظهر لديه أى لدى الأشعرى - فى المذهب، ويقول: إن جولدتسيهر لم يبرر لماذا هو الأخير.

ويشير مكارثى إلى ترجمة كلاين Klein للجزء من الإبانة المنشور فى كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر. وهى ليست ترجمة كاملة للكتاب كما سبق وأشرنا إلى ذلك فقد نشر ابن عساكر، كما بينا الفصلين الأول والثانى فقط.

ولمكارثى تعليق على كل من هذين الفصلين فهو يرى أن الأشعرى قد صرح فى نهاية كل منهما، بأنه سيدرس المسائل الواردة فى كل تفصيلا ثم يقول: (وهذا ما فعله بالنسبة للأول، ولم يفعله بالنسبة للثانى).

ويقصد بالأول (فصل فى إبانة قول أهل الزيغ والبدع) وبالثانى: (فصل فى إبانة قول أهل السنة) ويبنى على هذا رأيه فى أن الفصل الثانى لا يدخل فى سياق الكلام فى هذا الكتاب، فهو يمثل (إضافة) إما حدثت بيد الأشعرى نفسه، أو أحد الأشاعرة المتأخرين من أجل توكيد الانتماء إلى ابن حنبل وبالتالى إلى السلف، وسرعان ما يعقد الصلة بين ما انتهى إليه وبين موقف الأهوازى من الإبانة، مبررا ادعاءات الأهوازى ضد الأشعرى بالنسبة لكتاب (الإبانة) خاصة مشككا بهذا فى صحة بناء الكتاب وانتماء الأشعرى لابن حنبل).

ورأيى فى هذه المسألة أن الأشعرى عندما صرح فى آخر الفصل الأول بأنه: (ذاكر ذلك بابا بابا وشيئا شيئا، إن شاء الله، وبه المعونة والتأييد، ومنه التوفيق والتسديد) وفى آخر الفصل الثانى(وسنحتج لما ذكرناه من قولنا، وما بقى منه مما لم نذكره بابا بابا وشيئا شيئا إن شاء الله تعالى) كان يعنى ما يقول، وأنه قد وفى وعده، لأن ردوده فى الفصول التالية عن (إثبات الرؤية بالأبصار فى الآخرة) وعن(أن القرآن كلام الله غير مخلوق) وعن (الاستواء على العرش) وعن (الوجه والعينين والبصر واليدين) وعن (إثبات علم الله وقدرته وجميع صفاته) وعن (الإرادة) وعن (تقدير أعمال العباد والاستطاعة والتعديل والتجويد) وعن (الآجال) و(إيلام أطفال المشركين) و(عذاب القبر) و (الشفاعة).. إلخ، هذه الردود تتضمن دحض آراء الخصوم بإثبات وتوضيح آراء أهل السنة التى تقوم على أصول السلف، وهو ما يعتبر تفصيلا لجملة القول الواردة فى الفصل الثانى. ويكون قد وفى وعده بالنسبة للفصلين وليس لفصل واحد. كما رأى مكارثى.

وبهذا تسقط الحجة فيما يتعلق بالتشكيك فى بناء الكتاب، هذا التشكيك الذى يترتب عليه استبعاد أهم فصل من فصوله وهو الذى يؤكد فيه انتماءه إلى السلف، بإعلان انتمائه إلى ابن حنبل، هذا الإعلان الذى يتفق تماما مع تفاصيل موقفه فى مختلف المسائل التى عالجها؛ لأن موقفه يعتمد على نفس الأصول التى يعتمد عليها ابن حنبل، وهى إعطاء مكان الصدارة للنص المنزل قرآنا أم سنة، وتطبيق أصول التفسير الصحيح التى لا تخرج النص عن تأويله، على نحو ما كان عليه السلف الصالح، على

نحو ما هو مبين فى الحديث عن منهجه، ولعل المسألة التى كان يجب أن تثار هنا هى: لماذا قدم الأشعرى عرض آراء الخصوم على آراء أهل الحق والسنة، حيث بيان انتمائه إلى السلف الصالح؟

الأمر الذى يجعلنا نرجح أن يكون الأشعرى قد صنف (الإبانة) أولا، على اعتبار أنه قد أوجد فى اللمع عرض كثير من المسائل التى أفاض فيها بأسلوب أكثر تفصيلا فى (الإبانة) وعلى اعتبار أن الإبانة وهو الكتاب الذى حدد فيه موقفه من الاعتزال بإعلانه الانتماء إلى ابن حنبل.

ولا يقف مكارثى عند هذا الحد بل نراه يعلق على رأى لفنسنك يصرح فيه بأن الأشعرى فى كتاب الإبانة كان معبرا عن وقفة تعتمد على القرآن والسنة، فيقول: (إنه من الإسراف أن تقول ذلك) ثم يضيف أن أحمد بن حنبل ما كان يكتب مثل هذه الرسالة، ولا يمكن أن يكتب كتابا مثل (اللمع) وهذا يعنى أن مكارثى يرى أن ابن حنبل ينصرف عن العقل، وهذه فكرة شائعة عن ابن حنبل، ولا تمثل حقيقة على نحو ما بينا فى دراستنا لمنهج الأشعرى. ثم لا يشارك مكارثى كلاين فى تقديره لكتاب (الإبانة) الذى يقول عنه، إن الأشعرى قد أظهر فيه مقدرة رفيعة فى معالجته للأمور.

وهذا يعنى أن مكارثى يبعد (بالإبانة) عن أى أصالة فكرية رغم ما قامت عليه هذه الرسالة من مواقف ترتبط بالأسلوب الصحيح لتناول الأدلة النصية، وإقامة الأدلة الذهنية المستقاة من المفاهيم الدينية.

وينتهى مكارثى فى تناوله لكتاب الإبانة بعقد مقارنة بين(العقيدتين) أى نص (إبانة) قول أهل السنة والحق) فى كتابى (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة).

أما آلار فإنه يوافق مكارثى فيما يتعلق بعدم صحة تأليف الأشعرى لجميع فصول الكتاب دفعة واحدة مرجحا أن يكون فصل (إبانة قول أهل الحق والسنة) حين يعلن انتماءه إلى ابن حنبل، قد جاء متأخرا عن باقى أجزاء الكتاب، وأن يكون الأشعرى هو نفسه قد أضاف هذا الفصل وليس أحد الأشاعرة المتأخرين، على اعتبار أن الجو العدائى الذى كان سائدا بين الأشاعرة والحنابلة وترقب الأهوازى لما يمكن أن يقلل من شأن الأشعرى، يمنع حدوث تدخل من قبل أحد المتأخرين، وإلا سجله الأهوازى ليطعن به صحة انتماء الأشعرى نفسه إلى ابن حنبل. أى أن آلار رجح أن يكون هذا الفصل مضافا ولكن من قبل الأشعرى، هذا ما حاول أن يصل إليه.

ثم يحرص آلار فى النهاية على ذكر نسخة خطية للكتاب وهى تلك الموجودة ببلدية الإسكندرية مشيرا إلى أن حصوله عليها يرجع الفضل فيه إلى الدكتور ماجد فخرى وهذه هى إحدى النسخ التى رجعنا إليها فى تحقيقنا للكتاب وقد ذكرها فؤاد سزكين كما سبق وأشرنا إلى ذلك.

أما بدوى فإنه يبدأ تعليقه بذكر طبعتى الإبانة (بالهند ـ حيدر آباد) و(بمصر ـ القاهرة). ويكتفى فيما يتعلق بالنسخ الخطية بذكر نسختى (ريان كوشيك) و(بلدية الإسكندرية) نقلا عن فؤاد سزكين) وعند مناقشته لصحة نسبة الكتاب بأكمله للأشعرى، يعرض ما هو وارد عند مكارثى دون إثبات أية معارضة. ثم يشير إلى رأى آلار الذى لا يتبين فيه ما تبيناه، ويبقى بصدده عند عدم القدرة على تبين المقصود.

وقبل أن أنهى كلامى عن (الإبانة) أود أن أشير إلى أنه قد ثارت حول (الإبانة) وكتاب (اللمع) مناقشات تخص تاريخ تأليف كل منهما. واختلفت الآراء، فالبعض يقدم (الإبانة) على اعتبار أنه مصنف يمثل مرحلة غير ناضجة لموقف صاحبه الذى كان معتزليا، ويؤخر (اللمع) على أنه يمثل ارتداد صاحبه إلى الاعتزال، والبعض الآخر يقدم (اللمع) على أنه يمثل مرحلة انتقالية بين الاعتزال والأسلوب التقليدى السنى، ممثلا فى الإبانة التى يؤخرون تأليفها عن اللمع، غير متبينين المنهج الموحد الذى انتهجه فى كتبه التى ألفها بعد خروجه عن الاعتزال ورأيى أن الإبانة هو الأسبق، على اعتبار أنه يتبين من تأليفه وعنوانه أن الهدف من كتابته هو بيان أصول الديانة.

هذا فيما يتعلق بالكتب الوارد ذكرها فى قائمة ابن فورك، والتى أثبتها ابن عساكر فى كتابه (تبيين كذب المفترى) وما استدرك به عليها، وما ورد بصددها من دراسات للقدامى والمحدثين.

ويلاحظ أن كثيرا مما ورد فى هذه الدراسات، فيه إجحاف بقدر الكتب وتحامل عليها، الأمر الذى اضطررنا من أجله إلى التعليق على هذه الآراء بما يثبت ما يبدو صائبا، وخاصة فيما يتعلق بالكتب التى لها نسخ بين أيدينا.

والأكثرية الغالبة من كتب الأشعرى فى علم الكلام، وما بقى فهو فى التفسير والفقه، وبعض علوم أخرى.

وللكتب الكلامية منها ماهو فى (الفرق) ومنها ماهو فى (عرض المذاهب) ومنها ما هو فى الردود. وإن كانت كلها تعتمد فى أساسها على إفحام الخصم والقضاء على

آرائه الفاسدة ـ أى أنه، لتفنيد أقوال الخصوم النصيب الأكبر فى مصنفات الأشعرى، وهذا يكشف لنا عن حرصه على تنقية العقول من شوائب البدع وأدران المتاهات الجوفاء المارقة عن الملة.

وسنعرض الآن لمصنفاته التى لها نسخ فى المكتبات.

ثانيا: التعريف بمصنفاته التى لها نسخ بين أيدينا:

أما مصنفاته التى بقيت على مر الزمن والتى لها نسخ بين أيدينا، وعددها قليل كما بينا، فأغلبها قد طبع إما محققا أو غير محقق.

والمصنفات التى مازالت فى صيغتها الخطية اثنان، تبين بالبحث أن أحدهما منسوب، وأن الثانى به أكثر من فقرة ليست للأشعرى، على نحو ما سنتبين بعد.

ومصادرنا فى التعرف على النسخ المتبقية هى:

١ ـ (تاريخ الآداب العربية) لبروكلمان ج ١ص ٢٠٧ وملحق ٣ صفحة ٣٥٩.

٢ ـ (تاريخ التراث الإسلامى) لفؤاد سزكين ج١ ص٦٠٢.

٣ ـ فهارس مكتبتى الأزهر، ودار الكتب المصرية.

حيث ورد فى كل منهما ذكر مصنف مما هو منسوب إليه، مما لم ينشر بعد، كما أشرنا إلى ذلك، وورد بها أيضا نسخ خطية لمصنفات أخرى لم يرد ذكر بعضها فى كل من كتاب بروكلمان أو فؤاد سزكين. وقد ظهر ذلك خاصة بالنسبة لرسالة (الإيمان).

(أ) أما المخطوط من هذه المصنفات فهو:

١- (مقدمة سيدى أبى الحسن الأشعرى فى علم التوحيد):

وردت الإشارة إليها فى (تاريخ التراث الإسلامى) لفؤاد سزكين على النحو التالى:

(العقيدة): الأزهر ٣: ٢٧٨، عقيدة ٣٢٠٣ (أربع ورقات، ١١٥٠هـ)؛ وبالرجوع إلى فهرس مكتبة الأزهر ج٣ ص ٢٧٨ تبين، كما هو وارد فى إشارة فؤاد سزكين أنها إحدى نسختين تحمل كل منهما فى الفهرس عنوان عقيدة. وبالرجوع إلى النسخة المخطوطة وجدنا أنها تحمل العنوان الذى أثبتناه أعلاه وأن الرقم الوارد فى فهرس

مكتبـة الأزهر وهو ٣٢٠٣ ـ (خصوصيـة) وأن لها رقمـا آخر (عمومـية) وهو ٤١١٤٥ توحيد.

وتحمل الصـفحـة الأولى عـدا العنـوان وختـمـى (الكتبـخانة الأزهرية) و (وزارة الأوقاف) وعبارة عن الصحابة وأنهم (كلهم عدول رضى الله عنه.. إلخ). وأوله: بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى.

قـال الشـيخ أبـو الحسـن الأشـعرى رحـمه الله تعـالى ورضى عنه: أول واجب: النظر، وذلك بلوغ المكلف الذى يلفظ بالكلام. والنظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما، أو غلبة الظن، وفائدته: أن ينظر فى مـصنوعات الله تعالى، الذى له العبادة، والتقرب، فيعـيده على بصيرة ونور؛ لأنه سبحانه إنما يعرف بالـبرهان، ولا يستمر ذلك البرهان إلا بعد المـعرفة بحدوث العالم، وأن كل مـا سوى ذاته فهو خلقـه وأوجده بعد عدم ومعنى الحادث هو المبدأ الموجود.. إلخ.

ويستمر الكلام فى المخطوط فيتـعرض المصنف لبيان أن النظر واجب وبيان فائدته وأن برهان معـرفة الله، حدوث العالم، ثم يتـعرض لصفات الله وهو أنه تعـالى: قديم باق وحى، ليس بجسم ولا جوهـر، ولا عرض، عالـم أفـعاله محكمة، وعلمه قديم، ليس بضرورى ولا نظرى، مريد، قادر، سميع، بصـير، متكلم. هذه الصفات لا يقال عنها هى هو، ولا هى غيره، وأنهـا فى ذاته العلـية موجـودة، وأن الله لا يشبه العالم، وأنه واحد، ثم يتعرض لرؤية الله بالأبصـار فى الآخرة، وخلق أفعـال العباد وأن كل ما هو موجـود من إرادته، كمـا يذكر مسـألة الاستـواء، ومعجـزة النبى ﷺ، والشفـاعة والتوبة.. إلخ.

وآخـره:

(... وجميع الصحابة أفـضل ممن بعدهم، والقرن الذى بعدهم أفضل من الذى بعده إلى القـرن الثالث، وأفـضل الناس بعدهم من اهتدى بهـداهم، واقتـدى بالكتاب والسنة، وجعلها إمامه.

وفاطمـة سيدة نساء العـالمين، وفضَّلها جـماعة على عائشـة، ووقف الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى تفضيل إحداهما على الأخرى. وبالله تعالى التوفيق، لا رب غيره، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكلما ذكـر الذاكرون وغـفل عن ذكرك الغافلون، وسلم ورضـى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين.

ثم يرد خـتم المكتبـة الأزهرية فى نهاية المخطوط مع عـبارة بقـلم أحد قرائـه أما الإشارات عن نـسخ أخرى لـ (العقـيدة) فـهى ليست لنفس المخـطوطة. فالثانـية الوارد ذكرها عند فـؤاد سزكين على النـحو التالى: المجـمع ٥١١ (من ورقة ٦٢ ـ ٦٧) بنفس الصفحـة السابقة من فهرس الأزهر، تبين بـالبحث أنها ليست (نسخة أخـرى. كما هو وارد فى هذا الفهرس ولكنها نسخة لحكاية قول جملة أصحاب الحديث) للأشعرى وهو الفصل الوارد فى كتابيـه (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصـول الديانة). كما سبق وبينا ذلك، وسنرجع إلى الحديث عن هذه النسخة بعد.

ثم الإشارة الثالثة عند فـؤاد سزكين وهى: برلين ٢١٠٩ (من ورقة ٢٣ ـ ٢٧ فى القرن الثانى عـشر الهجرى) فـقد تبين من الاطلاع على النسخـة المصورة (٣٧٠) لهذه النسخة أنها بداية كتاب (الإبانة عن أصول الديانة).

وقد تبين بالبحث أن (مقدمة سيدى أبى الحسن الأشعرى) ليست بقلمه على نحو ما سبق وأشرنـا إلى ذلك ـ وقد فصلنا القول فى هذا فيمـا ذكرناه فى الدراسة عن هذه المقدمة فى كتاب (مصنفات منسوبة إلى الأشعرى).

٢ - (شجرة اليقين):

لـم يـرد ذكـر هذا المصـنف عـند بـروكلمان أو فؤاد سـزكين، كما لم يرد ذكـره عنـد القدامى، وإنما ورد فى فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية (صفحة ٣ منه) وهو من تصنيف الأستاذ فؤاد السيد أمين المخطوطات بالدار.

والبيانات عنه فى هذا الفهرس كالآتى:

(مصنـف مرتب على جـملة أبواب فى النور المحمـدى والملائكة، وخلق الموت، وحيل الشيطان، وذكر الأرض، والقبر، والصـبر، وجواب منكر ونكير، وأحوال البعث والنشر، ويلى ذلك وصيتان إحداهما فى التمسك بالصبر والأخرى فى كيفية أداء الحج.

نسخة مصورة بالفوتوستات عن أصل مكتوب بخط مغربى سنة ١١٧٤ ومحفوظة بالدار برقـم ١١ تاريـخ ش (ضمـن مجموعـة من لوحـة ١٦٤ـ ١٩٨) (٤٤١٩ج).

نسخة ثانية منسوخة من النسخة السالفة بخط محمد محمود عبد اللطيف فى ٧٥ صفحة ومسطرتها ١٩ × ١٢٦ سم (٢٣١٦١ب).

أولها: بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وآله: كتاب (شجرة اليقين). تأليف الإمام أبى الحسن الأشعرى رضي الله عنه.

وقد جاء فى الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فسماها (شجرة اليقين) ثم خلق نور محمد ﷺ.

وأهم أبوابه: (باب فى تخليق آدم عليه السلام) و(باب فى ذكر الملائكة)، و(باب فى ذكر تخليق الموت)، و(باب فى ذكر ملك الموت كيف يأخذ الأرواح)، و(باب فى ذكر جواب الروح)، و(باب فى ذكر جواب الأعضاء)، و(باب فى ذكر الشيطان كيف يسلب الإيمان)، و(باب فى ذكر النداء)، و(باب فى ذكر الأرض والقبر)، و(باب فى ذكر نداء الروح بعد الخروج من الجسد)، و(باب فى ذكر المصيبة على الميت)، و(باب فى الصبر على المصيبة)، و(باب فى ذكر خروج الروح من البدن)، و(باب فى جواب الأعمال المنكر ونكير)، و(باب فى ذكر الملكين الكاتبين)، و(باب فى ذكر الروح عند الخروج)، و(باب فى ذكر الصور والبعث والحشر)، و(باب فى صورة النزع)، و(باب فى ذكر فناء الأشياء بأمر الله تعالى)، و(باب فى ذكر كيف يحشر الله الخلائق)، و(باب صفة البراق)، و(باب فى ذكر نفخة الصور والبعث وذكر حشر الخلائق فى القيامة)، و(باب فى ذكر نصب الميزان)، و(باب فى ذكر الصراط)، و(باب فى ذكر أهل النار)، و(باب فى صفة النار)، و(باب فى ذكر جهنم أعاذنا الله منها)، و(باب فى سوق الخلائق للنار)، و(باب فى ذكر الزبانية). وآخره [١٩٢وليس ١٩٨، كما ورد فى الفهرس، إذ ترد بعد ذلك وصيتان].

(.. فيقول ملك: يا نار خذيهم، فتقول النار: كيف نأخذهم وهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله. فيقول ملك: نعم بذلك أمر رب العرش، فتأخذهم؛ فمنهم من تأخذه إلى قدميه، ومنهم من تأخذه إلى ركبتيه، ومنهم من تأخذه إلى سرته، ومنهم من تأخذه...).

هذا هو آخر ما يوجد بالكتاب، ويوجد بالأصل بعد ذلك مقدار ثمانى ورقات بياض).

ويلاحظ أن مصنف فهرس دار الكتب، المرحوم الأستاذ فؤاد السيد قد أثبت هذا الكتاب منسوبا إلى أبى الحسن الأشعرى.

وهو ما تبيناه وأثبتناه فى دراستنا عنه.

يوجد لهذا المصنف نسخة أخرى بالخزانة الملكية بالرباط بالمملكة المغربية.

(ب) وأما المطبوع من هذه المصنفات فهو:

١ - (مقالات الإسلاميين) نشرة ريتر Ritter بإستنبول سنة ١٣٢٠هـ - ١٣٢١هـ الموافق ١٩٢٩م - ١٩٣٠م.

وطبع مرة ثانية: بسباون بألمانيا سنة ١٣٥٣هـ الموافق سنة ١٩٦٣م كما نشر الكتاب أيضا الأستاذ محيى الدين عبد الحميد بالقاهرة سنة ١٣٤٠هـ الموافق ١٩٥٠م.

وقد ورد عند فؤاد سزكين ما يفيد بأن بهذا الكتاب (المقالات) مختصرا بعنوان (قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة فى الاعتقاد). مخطوط بدار الكتب ٧: ٥٦٥ توحيد ٥ [من ورقة ٥٩ - ٦١].

والمخطوطة التى لها هذا العنوان ليست موجزا لكتاب المقالات، لأنها (جملة أقوال أصحاب الحديث). و(المقالات) كتاب يعرض آراء الفرق على اختلافها. المخطوطة على نحو ماهى عليه عبارة عن فصل من كتاب (المقالات) [انظر ص ٣٢٠ من ج ١ من طبعة السيد/ محيى الدين عبد الحميد القاهرة سنة ١٩٥٠] وترد أيضا فى كتاب الإبانة عن أصول الديانة انظر: أيضا النسخة التى بين أيدينا، وسيرد الحديث عنه فى موضوعه بعد.

[انظر التعليقات والتعقيب على هذا المصنف رقم ١٩ بقائمة ابن فورك الواردة فى هذه الدراسة].

٢ - كتاب (اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) نشره وترجمه إلى الإنجليزية الأب مكارثى فى كتابه (مذهب الأشعرى الكلامى) بيروت سنة ١٩٥٣م .

" The Théology of al`Ash'ari " Mc-Carthy Beyrouth 1953.

وقد نشره أيضا دكتور حمودة غرابة - مكتبة الخانجى بالقاهرة والمثنى ببغداد سنة ١٩٥٥م.

[انظر التعــليقات على (اللمــع) وهو برقم ١٢ بقائمة ابــن فورك الواردة فى هذه الدراسة].

٣ ـ (تفسيــر القرآن) وأثبت فؤاد سزكــين عنوانه بالكامل كما ورد بكتــاب (تبيين كذب المفــترى) لابن عسـاكــر وهو (تفسيــر القرآن والرد على من خالف البـيان من أهل الإفك والبهتان) وأضاف: (واسمــه الأصلى المختزن) [كما قال بذلك أبو بكر بن العربى والمقريزى ـ انظر: الكوثرى ومــلاحظتين على كتــاب تبيين كذب المفــترى: ٢٩، ١٣٦] ويقال أن هذا الكتاب كان ضخما وشاملا، وكتبه الأشعرى ضد الجبائى والبلخى وبقيت منه المقدمة فقط [انظر ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى، ١٣٦ ـ ١٣٩].

غير أن ما ورد على لســان الأشعرى فيما يتــعلق بـ (المختزن) ينفى أن يكون هذا الكتاب فى التفسير، إذ قال أنه ألفه (فى ضروب من الكلام) وذكر فيه مسائل للمخالفين لم يسألوه عنهــا ولا سطروها فى كتــبهم) [التبــيين ص ١٣٣] إذا (فالمخــتزن) ليس هو (التفسير). [انظر التعليــقات على هذا الكتاب رقم ٤٩ بقائمة ابن فورك الواردة فى هذه الدراسة].

٤ ـ كتاب (العــمد فى الرؤية) ولقد ذكــر فيه أسماء كــتبه على نحو مــا بينا قبل ذلك، وبقيت منه أجزاء فقط فى كتاب (تبيين كذب المفترى) [١٢٨ ـ ١٣٦].

[انظر التعليقات والتعقيب على هذا الكتاب رقم١ فى القائمة المدروسة سابقا].

٥ ـ رســالة إلى أهل الثــغر ببــاب الأبواب) نشــرها قوام الدين فى مــجلة: IL, Fak, Mecrn. بإستنبــول ٧: ١٥٤ وما بعدها، ٨، ٥٠ ومــا بعدهــا سنة ١٩٢٨ [انظر التعليقات على هذا المصنف رقم ١٠٠بالقائمة المدروسة سابــقا] ونسختها بريان كوشيك ٥١٠/ ١٠ مصورة بجامعة الدول العربية ١٠٥ توحيد.

٦ ـ (رسالة الإيمان) حققها ونشرها مــع ترجمة ألمانية شبيتا Spitta فى كتابه عن الأشعرى ومذهبه) ليبسج ١٨٧٦م.

تشستــربيتى ٣٨٥٤/ ٥ (من ورقة ٥٠ ـ ٥٢ فى القــرن الثامن الهجرى والتــرجمة الألمانية واردة فى كتابه من صفحة ١٠١ ـ ١٠٤).

وذكر فــؤاد سزكين نسخة أخرى لهذه الرســالة بدار الكتب ١: ١٨٣ علــم كلام [١١٤٥/ ٣ من ورقة ١٦ـ١٨ فى القــرن السادس الهجــرى]. وظهر بالبــحث أن الرسالة التى لها هذا الرقم ليست لأبى الحسن الأشعرى ولكن للحسن البصرى.

غير أنه توجد نسخ أخرى لهذه الرسالة بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم: ٢ (مجاميع) ميكروفيلم ٤٩٥٣، ٢٦ (مجاميع) ميكروفيلم ٤٥٤٢، وأيضا ٦٠٨ (مجاميع) ميكروفيلم ٤٩٩٠ من ورقة ٢٠٣ إلى ٢٠٤ بعنوان (فصل).

[انظر التعليقات على هذا المصنف رقم ٩٩ بالقائمة المدروسة سابقا].

٧ ـ (رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام): طبعت سنة ١٣٢٣هـ / ١٩٣٢م بحيدر آباد ونشرها الأب مكارثى مع ترجمة بالإنجليزية فى كتابه: (مذهب الأشعرى الكلامى).

Beyrouth 1953 Mc-Carthy. The Théology of al`Ash'ari

وذكر فؤاد سزكين أن لها نسخة بمكتبة فيض الله ٢١٦١/ ٢ (من صفحة٤٩ب ـ ١٥٢أ، سنة ١٠٦٣هـ).

وقد تبين بالبحث أن الرسالة التى ذكرت عند فؤاد سزكين على أنها: (رسالة بدون عنوان. تبحث فى دعوى أن كل الأبحاث حول الدين والمشاكل الفلسفية بدع وضلال. .) برلين ٢١٦٢ (٣٧٣) (من ورقة ٤ ـ ٦، سنة ٨٧٤هـ) هى رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، وينقصها فقط الفقرة الأخيرة وبها من الاختلافات ما يدعو إلى الاهتمام رغم قلة هذه الاختلافات.

وهذه الرسالة من الكتب المنسوبة إلى الأشعرى على نحو ما بينا ذلك تفصيلا فى موضوعه.

[انظر التعليقات والتعقيب على هذا المصنف رقم ١٠١من القائمة المدروسة].

٨ ـ (قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة فى الاعتقاد) نشرت ضمن مجموعة (عشر رسائل للسلف) بدون تحقيق ـ القاهرة.

وهى فصل بكتاب (مقالات الإسلاميين) [صفحة ٣٢٠ من طبعة السيد/ محيى الدين عبد الحميد ـ القاهرة ١٩٥٠ م] وأيضا بكتاب (الإبانة عن أصول الديانة [صفحة ٨ من طبعة المطبعة المنيرية بالقاهرة وهى طبعة غير محققة، انظر أيضا النسخة التى بين أيدينا] كما نشرها الأب مكارثى مع ترجمة إنجليزية بكتابه (مذهب الأشعرى الكلامى) بيروت سنة ١٩٥٣.

Mc-Carthy. " The Théology of al`Ash'ari Beyrouth 1953

ولهـا أصل مـخطوط بدار الكـتب ٧: ٥٦٥ توحيـد: ٥ (من ورقـة ٥٩ـ ٦١) وآخـر برقم ٧٧ مـجاميـع ـ ثم النسـخة التى وردت تحت عنوان (عقـيدة) عند فـؤاد سزكين، على أنها نسخة أخـرى لمخطوطه (عـقيـدة) الموجودة بالأزهر ـ وبياناتها عنده هـى: برلين ٢١٠٩(٣٧٥) (من ورقة ٢٣ ـ ٢٧ فـى القـرن الثانى عشـر الهـجرى)، تبين بالبحث أنهـا بداية كتاب (الإبانة للأشـعرى حيث الجزء الخاص بأقوال أهل السنة، ويرد فى نهاية كلام الأشعرى..) انتهى ما نقله الحافظ الإمام أبو القاسم بن عساكر عن كتاب الإبانة للأشعـرى. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن كتـابه (العقيدة) السالف الذكر. [انظر أيضا التعليقات على هذا المصنف رقم ١ من القائمة المدروسة].

٩- كتاب الإبانة عن أصول الديانة:

وهذا الكتاب هو الذى بين أيدينا. وقـد سبق أن طبع طبعتين واحـدة بحيدر آباد بالهند سنة ١٣٢١ بالقـاهرة ١٣٤٨، ١٩٥٧ بدون تحـقيق علمى وترجم كـلاين Kelin جزءا منه فى كتابه:

W.C Klein. The Elucidation of Lslam's Foundation. 1940.

وللكتاب ضميمتان:

(أ) (ضميمة الإبانة) لمحمد عنايت على الحيدر آبادى ١٣٢١هـ.

(ب) ضميمة أخرى لنفس المؤلف وطبعت أيضا بحيدر آباد.

وبعض النسخ المطبوعة بها ثلاث ضميـمات. مثل نسخة ـ القاهرة سنة ١٣٤٨هـ ١٩٥٧م.

وللكتـاب عـدة نسخ خطيـة وصلت إليـنا منهـا أربع نسخ إحـداهـا من بلدية الإسكندرية والثانية نسخة ريان كوسيك، والثالثة: نسخة الأزهر.

وفاته:

اختلفت المصـادر فيمـا يتعلق بتـاريخ وفاته: فمن قـائل أنه توفى سنة ٣٢٤هـ/ ٩٣٩م إلى من يعزف عن التـحديد، ويكتفى بقول: (سنة نيف وعـشرين وثلاثمائة[١]،

(١) تبيين كذب المفترى: لابن عساكر ص ١٤٦، ١٤٧.

أو نيف وثلاثين وثلاثمائة)(1). أو (بعد سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م أو قبل سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٥م ويناقش ابن عساكر على عادته هذه التواريخ، فيبين أن ما نقله ابن فورك تلميذ أبى الحسن الباهلى، تلميذ أبى الحسن الأشعرى هو أقرب إلى الصواب، من غيره من الأقوال؛ لأن الباهلى هو أقرب الناس إلى أستاذه، فيكون تاريخ وفاة هذا العالم الجليل هو سنة ٣٢٣هـ/ ٩٣٩م.

أما عن مدفنه:

فقد أجمعت المصادر على أن أبا الحسن الأشعرى قد توفى ببغداد وحدد بعضها جهة المدفن بهذه المدينة، قال البغدادى:

(ودفن فى مشرعة الزوايا فى تربة إلى جانبها مسجد، وبالقرب منها حمام وهى على يسار المار من السوق إلى دجلة).

ويتفق معه ابن عساكر فيما يتعلق بتحديد الموقع.

كما قيل: (ودفن ببغداد بالقرب من الإمام أحمد بين الكرخ، وباب البصرة) وورد فى جلاء العينين للآلوسى: (ودفن بين الكرخ وباب البصرة فى مشرعة الزوايا) وهذا يتفق مع ابن عساكر.

ثم يضيف: (ورأيت فى بعض تعليق الوالد ـ رحمه الله ـ أنه المحل الذى يعرف الآن (يقصد فى وقته) بالسيف، سيف التمن، وفيه قبر يزار).

كما يقول: (قال ابن الوردى وطمس قبره خوفا عليه من الحنابلة، ولولا السلطان لنبشوه)(2).

ولذلك فمكان مدفن أبى الحسن الأشعرى غير محدد حاليا، إلا على وجه التقريب واعتمادا على المعلومات السالفة الذكر.

هذا فيما يتعلق بسيرته.

---

(1) نفس المرجع السابق وأيضا تاريخ بغداد للخطيب البغدادى م١١ ص ٣٤٧، شذرات الذهب: لابن العماد ج٢ ص ٣٠٣ ـ الخطط للمقريزى ج٣ ص ٣٠ جلاء العينين للآلوسى ص ١٣٢ وانظر أيضا كتاب (أبو الحسن الأشعرى) للدكتور حمودة غرابة ص ٧١ هامش ٢.

(2) جلاء العينين: للآلوسى ص ١٣٢.

الفصل الثانى
حيرة الدارسين فى تفسير أسباب خروجه من الاعتزال

١ - تاريخ مفارقته المعتزلة:

يعتمد الأب مكارثى فى كتابه (مشكلة الصفات الإلهية فى مذهب الأشعرى وأوائل كبار الأشعرية)، على رأى المستشرق ريتر Ritter فى تقديمه لكتاب (مقالات الإسلاميين) بالنسبة لتاريخ تصنيف هذا الكتاب وما ورد به من أحداث استطاع أن يؤرخ بعضها.

ومما هو جدير بالذكر أن فؤاد سزكين فى كتاب (تاريخ التراث العربى) عن بروكلمان ج١ ص ٢٠٧ يقول: (ويقال إن أول مرة هجر فيها حلقته [يقصد الجبائى] كانت فى رمضان سنة ٢٨٠هـ / ٩١٢م) ولم يذكر من أين استقى معلوماته عن هذا التاريخ إذ لم نقع فيما ذكر من مصادر على هذا التحديد. وأغلب الظن أنه حدث هنا سهو فى تسجيل التاريخ الهجرى لأن ما يقابله من تاريخ ميلادى أقرب إلى سنة ٣٠٠هـ منه إلى سنة ٢٨٠هـ. وإذا كان ما ذكره فؤاد سزكين صحيحا فأغلب الظن أننا هنا إزاء محاولة أولى من قبل الأشعرى للتخلص من الاعتزال، وسيادته يشير فعلا إلى أنها محاولة أولى. ويكون الخروج عن الاعتزال لم يكن فجأة وإنما كانت له بوادره عشرين سنة قبل حدوثه وهو ما يتفق وحقيقة تحول خطير كهذا.

٢ - حديث البصرة عن الإمام الأشعرى:

وقع فى نهاية القرن الثالث الهجرى ـ وبالتحديد فى سنة ٣٠٠هـ تقريبا حدث كان له أكبر الخطر فى تاريخ علم الكلام وفى كل من مذهبى أهل السنة والمعتزلة إذ غاب الأشعرى فى بيته خمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج إلى الجامع[1]. فصعد المنبر وقال:

---

(١) أى جامع البصرة.

«معاشر الناس! اننى إنما تغيبت عنكم فى هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهدانى إلى ما أودعته فى كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا»، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب إلى الناس(١)

هذا هو الحادث الذى هز البصرة وهز معها مجالس المتكلمين وزعزع أركان الاعتزال، فما كان الأشعرى بالرجل العادى فى هذا المجال، وما كان من اليسير أن تمر المسالة عادية دون أن يلتفت لها الناس. فقد رأينا مكانة الشيخ وعرفنا كيف أحله الجبائى محل التلميذ المفضل بل يوشك أن يكون خليفته المرتقب، ولهذا فإن الصدمة التى أحدثها أبو الحسن بإعلانه الخروج على رفاق الأمس كانت عنيفة لا ريب لأبى على وأصحابه، وكان الصدع الذى أوجده كبيرا يعز على الرأب والرتق يصعب على الرقع، فقد كان الأشعرى بالنسبة للمعتزلة حسب تعبير ابن عساكر - «ككتابى أسلم وأظهر عوار ما تركه»(٢).

فما هو الدافع الحقيقى ياترى وراء انشقاق أبى الحسن على أستاذه؟ وما هى العوامل الخفية التى شجعته على التراجع عما دان به الزمن الطويل واعتناق ما عارضه طوال تلمذته للمعتزلة؟

إن المصادر تختلف فى هذا وتتباين، وهى تورد أسبابا عديدة لانفصال أبى الحسن.

فيعبر المقريزى عن هذا الانفصال بأنه قد «بداله»(٣) ولا يذكر أسبابا مباشرة أو غير مباشرة لهذا البداء

ويحكى ابن عساكر سبب رجوع أبى الحسن بأنه «لما تبحر فى علم كلام الاعتزال كان يورد الاسئلة على أستاذه فى الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير فى ذلك»

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٣٩ - وجاء فى الفهرست ص ٢٥٧ · (وكان أولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن فى المسجد الجامع بالبصرة فى يوم الجمعة. رقى كرسيا ونادى بأعلى صوته· من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنمسى أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة)

(٢) تبيين كذب المفترى ص ٣٩

(٣) خطط المقريزى ج٤ ص ١٨٤

فحكى عنه «أنه وقع فى صدره بعض الليالى شىء مما كان فيه من العقائد، فقام وصلى ودعا الله أن يهديه ثم نام، فرأى النبى ﷺ يأمره بالقيام بالدعوة إلى سنته[1].

ثم يفصل ابن عساكر كثيرا من الرؤى والأحلام التى يروى أن الأشعرى رأى فيها النبى ﷺ يطلب منه ترك مذهب الاعتزال والدفاع عن السنة.

٣ - كثرة محاجة الأشعرى أستاذه:

ويروى سبب آخر لهذا الرجوع، وهى المناظرة التى دارت بين الأشعرى وأستاذه الجبائى حول أصل من أصول المعتزلة الرئيسية وهى ما يعرف بمسألة الصلاح والأصلح[2]. واشتهرت هذه المناظرة باسم «مناظرة الإخوة الثلاثة»، والتى يذكر أن أبا على انقطع فيها أمام الأشعرى انقطاعا كاملا حتى صاح: إنك لمجنون! فقال الأشعرى: بل وقف حمار الشيخ فى العقبة، وقام من يومها يطرح مذهب الاعتزال ويقول بقول أهل السنة[3].

يقول ابن عساكر: كان الأشعرى تلميذ الجبائى يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة وكان صاحب نظر فى المجالس وذا إقدام على الخصوم ولم يكن من أهل التصنيف وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع وربما يأتى بكلام غير مرض وكان أبو على الجبائى صاحب تصنيف وقلم إذا صنف يأتى بكل ما أراد مستقصى وإذا حضر المجالس وناظر لم يكن يمرض وكان إذا دهمه الحضور فى المجالس يبعث الأشعرى ويقول له نب عنى ولم يزل على ذلك زمانا فلما كان يوما حضر الأشعرى نائبا عن الجبائى فى بعض المجالس وناظره إنسان فانقطع فى يده وكان معه رجل من العامة فنثر عليه لوزا وسكرا فقال له الأشعرى ما صنعت شيئا خصمى استظهر على وأوضح الحجة وانقطعت فى يده كان هو أحق بالنثار منى ثم إنه بعد ذلك أظهر التوبة[4]، والانتقال عن مذهبه، هذه الحكاية تدل على قوة أبى الحسن رحمه الله فى

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٣٨.

(٢) الجبائيان ص ٣٥٨.

(٣) وفيات الأعيان، ترجمة الأشعرى.

(٤) ولم يكتف بالتوبة سرا؛ لأن البدعى إذا تاب يجب عليه إظهار توبته ولا تجزئه التوبة سرا كما هو المقرر عند أهل العلم.

المناظرة وإطراحـه فيهـا ما يستـعمله بعض المجـادلين من المكابرة وتنبئ عن وفـور عقله وإنصـافه لإقراره بظهور خصمه واعترافه(١).

وترى د. فوقيـة حسين رأيا آخر تقـول: إنه عندما ترك الأشعرى الاعـتزال سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٥م كـان قـد رافق الجبـائى ثلاثيـن عامـا وبما أننا قـد حـددنا مـولده سنة ٢٥٠هـ/ ٨٧٥م فتكون فترة النشأة الأولى عشـر سنوات غير أن الذى يصعب تحديده هو كم قضى أبو الحـسن من الوقت فى كنف والده؟ هذا أمر لم يرد فيه مـا يمكن الباحث من التقرير.

ربما يرجع ذلك إلى أن المؤرخـين القدامى، قـد رأوا فى عدم التعـرض تفصـيلا لمعالم سيرته مصلحة وذلك بإبعاد ما كان من أمره مع المعتزلة عن جمهور المسلمين الذين أصبحوا يرون فى أبى الحسن الأشعرى منقذا أخذ بيدهم من عثرات الخوض فى عقليات المعتزلة، وخاصة أنه ظهر جرحه لذلك(٢).

٤ - نزعته النقدية والتحليلية:

إن الفترة التى تلقى فيها علوم الاعتزال فى كنف شيخ مدرسة البصرة إمام المعتزلة الشيخ الجبائى، نبغ فيها إلى حد أنه صار إماما للاعتزال إذ كثيرا ما كان ينيبه الجبائى عن نفسه فى المناظرة.. يقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى [ت ١٣٥٩هـ / ١٩٣٩م] (بل لو لم يكن خـالط هؤلاء النظار المعـروفـين بدقـة النظر، وطارحـهم المسـائل لما تمرن على الإجادة فى البـحث، ولم يظهر منه هذه البراعة فى إلزام الخـصوم، والذب عن السنة، ولبقى مـثل أولئك الذين ابتعـدوا عن السنة فى معارضـة المعتزلة فـوقعوا فى بدع أكـبر لجهلهم بطرق النظر وهذا مما لا ينكر)(٣).

وخلَّد التاريخ الفكرى مذهب الاعـتزال دون الفرق الأخرى التى استوعـبتها أهل السنة فاختفت أمـامها إلا المعتزلة فإنهـا تآزرت مع أهل السنة على يدى الأشعرى الذى يمثل مرحلة تجديد للفكر الاعتزالى والسنى وذلك كمـا يتحدث كتاب: المقالات قيامهم بتأليف عـدد من الكتب التى حملت فكرهم وكانت غـالبية كـتب الكلام إما ترجع إلى المعتزلة أو حاملة لفكرهم بحجة الرد عليهم.

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٩١ ابن عساكر.
(٢) انظر تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٩٣.
(٣) انظر تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٩٣.

٥ - معاناته النفسية:

ورد فى المصادر القديمة من روايات أن أبا الحسن الأشعرى قد مر بأزمة نفسية وعقلية انتهت بقرار إعلان هذا التحول. ومن الجائز أن تكون هذه الأزمة قد استمرت فترة طويلة تقرب من العشرين عاما على نحو ما يمكن أن يتضح ذلك من بعض ما ذكره بروكلمان، ويتبين أن من هذه المصادر ما يكتفى بذكر خبر خروجه عن الاعتزال ومنها ما يقدم مواقف جدلية بينه وبين أستاذه هى بمثابة الشرارة التى أعلنت عن حدوث هذا التحول وهو موقف جدله فى مسألة (الصلاح والأصلح).

ومما حكى عن الأشعرى أنه قال: «وقع فى صدرى فى بعض الليالى شىء مما كتبت فيه من العقائد فقمت فصليت ركعتين، وسألت الله أن يهدينى الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ فى المنام فشكوت إليه بعض ما بى من الأمر، فقال الرسول ﷺ: «عليك بسنتى»، فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدت من القرآن والأخبار فأثبته ونبذت ما سواه ورائى ظهريا.. ثم إنه غاب عن الناس مدة من الزمن مختليا فى بيته، خرج بعدها إلى الجامع وصعد المنبر وقال: «معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شىء على شىء وإنى استهديت الله فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلع من ثوبى هذا» ثم إنه انخلع من الثوب الذى كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التى ألفها على مذهب أهل السنة إلى الناس».

أما الأشعرى نفسه يرى فى أسباب تحوله أن السبب فى هذا التحول إنما يعود إلى رؤيته للنبى ﷺ ثلاث مرات فى نومه آمرا له بنصرة المذاهب المروية عنه فإنها الحق وواعدا له فى المرة الأخيرة.

وسواء أكانت لأسباب مادية أم نفسية فقد تحول عن مذهبه.

يقول المستشرق فنسنك فى الأشعرى فى كتابه العقيدة فى الإسلام ص ٨٨ وريتر فى مقدمة تخريجه لكتاب (مقالات الإسلاميين) ويستشهدان على ذلك بما ذكره الأشعرى عن المعتزلة مقارنا بما حكاه الخياط عنهم وهو منهم فإنه لا فرق فى المحصول بين هذا وذاك - قد حكى مذاهب خصومه بأمانة وإخلاص وسيظل كتابه (مقالات الإسلاميين) برهانا قاطعا على هذه الحقيقة إلى جانب برهنته على سعة أفقه وغزارة

مادته، كـما أن الأشعرى ـ حـتى فى أيام اعتزاله ـ كـان ورعا[١] وكان زاهدا[٢] لا يرغب فى مـال أو جاه بل يعـيش على القليل الذى يأتيـه من دخله الخاص، وكـان مع ذلك عفيف اللسان غيـر مقذع ولا هجاء كما كان سيدا فـى التصوف من غير أن يكون للنظريات الغريبـة تأثير عليه فهـذه النزاهة، حتى فى عرض كلام الخـصم وهذه التقوى التى تتطلب السهر فى العبادة إلى الفـجر وهذه العفة التى تزين منطقه وهذا الورع الذى يحول بينه وبين إغـراء الحياة، كل ذلك يمنحـه صفاء يتـيح له اتصالا روحيـا بالرسول الكريم فيراه فى منامه، ويسمع منه ما يريد.

٦ - رؤياه النبى ﷺ:

وتعزو قصـة الأشعرى هذا التحول إلى ظهـور النبى ﷺ له فى المنام وحضه إياه على ترك الاعتزال وخـدمة السنة، فلما احتج الإمام، وفق تعاليم مـذهبه بأن الأحاديث مشكوك فيها، قال له النبى ﷺ:

«ليست الأحاديث هى المشكوك فيها، بل براهين العقل».

وإنا، من غـير أن نريد دحض هذه الرواية الـعزيزة على المعـجبـين بهذا الإمـام العظيم، نبيح لأنفسنا أن نعـتقد أن الأشعرى شعر بالخلاف الذى يتـسع مداه بين مبادئ المعتـزلة وروح الإسلام، فيـلوح تحوله نتيـجة لما ساوره من خـلاف عميـق نحو مناحى مذهب المعتزلة العقلى الجوهرية أكثر من أن يكون نتيجة لإلهام مفاجئ، وإذا ما نظر إلى الأمر من جمـيع وجوهه وجد أن الانفصال لم يفتـقر إلى ضوضاء فقد أسـفر عن تأثير بعيد الغور فى المعاصرين.

ومما يروى أن الأشعرى غاب عن الناس فى بيته مدة طويلة، فبعد ذلك خرج إلى الجامع وصـعد المنبر وجـهر بارتداده عن خطئـه وخلع ثوبه ومزقه قـائلا: «انخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا».

---

(١) فقد روى الطبرى نقـلا عن السروى أنه كان وهو فى سن العشرين يصلى الصبح بوضـوء العتمة ولا يحكى شيئا عن اجتهاده فى العبادة لأحد.

(٢) أما زهده فيـؤخذ الدليل عليه من حيـاته فمع شهرته وسـعة علمه وإقبال الناس عـليه من سائر فجاج الأرض لم يعرف بمال ولم يظفر بمنصب بل عاش عيشة العلماء الأبرار من الإعراض عن أصحـاب السلطان والاكتـفاء بالقليل من المـال الذى كان يأتيه عـلى حد رواية خادمـه بندار بن الحسين من غلة ضيعـة وقفها جده بلال بن أبى بردة على عقبه وكانت نفقـته فى كل سنة سبعة عشر درهما.

يقول السبكى:

«ويحكى عن مبدأ رجوعه أنه كان نائما فى رمضان فرأى النبى ﷺ فقال له: (يا على انصر المذاهب المروية عنى، فإنها الحق)».

فلما استيقظ دخل عليه أمر عظيم، ولم يزل مفكرا مهموما من ذلك، وكانت هذه الرؤيا فى العشر الأول. فلما كان من العشر الأوسط رأى النبى ﷺ ثانيا فى المنام فقال له:

(ما فعلت فيما أمرتك به؟).

فقال: (يارسول الله، وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك كامله صحيحة) فقال لى: (انصر المذاهب المروية عنى فإنها الحق).

فاستيقظ وهو شديد الأسف والحزن، وأجمع على ترك الكلام، واتباع الحديث، وملازمة تلاوة القرآن. فلما كانت ليلة سبع وعشرين، وكان من عادته سهر تلك الليلة، أخذه من النعاس، وما لم يتمالك معه السهر، فنام وهو متأسف على ترك القيام فيها، فرأى النبى ﷺ ثالثا فقال له:

(ماذا صنعت فيما أمرتك به؟).

فقال: (قد تركت الكلام يا رسول الله ولزمت كتاب الله وسنتك).

فقال له: (أنا ما أمرتك بترك الكلام، وإنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى فإنها الحق).

قال: فقلت: (يارسول الله، كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت دلائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال: فقال لى: (لولا أنى أعلم أن الله سيمدك بمدد من عنده، لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها، فجد فيه، فإن الله سيمدك بمدد من عنده).

فاستيقظ وقال: (ما بعد الحق إلا الضلال).

وأخذ فى نصرة الأحاديث فى الرؤية والشفاعة وغير ذلك وكان يفتح عليه من المباحث والبراهين بما لم يسمعه من شيخ قط، ولا اعترض به خصم ولا رآه فى كتاب[1].

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج٢ ص ٢٤٦ من الطبعه الأولى.

تعلق د. فوقيه حسن علي الذين يقفـون من رؤيته موقف المعارض فتقول: وليس هنا ما يدعو أبا الحسن الأشعرى، وهو العالم المسلم الذى نما وترعرع، كـما بينا بفضل علوم القـرآن والحديث، أن يختلق هذه الرؤى ويكذب على الله وعلى نفسه، ولا أن يكون المؤرخون لسيرتـه وعلى رأسهم ابن عساكر، وجميـعهم من أهل العلم، ويقدرون دلالة الرؤيا الصالح ـ لما ورد عنها من أحاديث ـ أن يكونوا قد اختلقوا هذا القـول وأجروه على لسان أبى الحسن ترويجا لرأيهم فى الدفاع عنه ضد من هاجمه، إذ إن الافتراء فى هذه الأمور الإيمانية لا يصدر عن أهل العلم والثقة والمسئولية فى التاريخ.

وما اتفق لشخصية الأشعرى وأثره من نفوذ خارق للعادة مدين لاستعمال الاستدلال الجدلى والبرهان المنطقى استعمالا ساطعا حصيفا.

ويرد فى المصادر أنه لكى يصل أبو الحسن الأشعـرى، بعد ذلك إلى قرار التحول عن الاعتزال، قد غاب فى داره خمسة عشر يوما خرج بعدها إلى الناس معلنا توبته عن الأخذ بالاعتزال على منبر الجامع قائلا:

(أيها الناس، من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان؛ كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب، مقلع، متصد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم.

معاشر الناس: إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شىء، فاستهديت الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه. وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبى هذا[(١)].

وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين. . وكان هذا سنة ٣٠٠هـ / ٩١٥م.

٧ - تحليل رؤياه للنبى ﷺ:

ففى شهر رمضان ـ كما حكى السبكى ـ ظهر له النبى فى الرؤيا ثلاث مرات للدلالة على مراحل ثلاث مر بها عقل الأشعرى وقلبه، ففى المرة الأولى كان من الواضح أن الأشعرى غير راض عن الاتجاه العقلى فى علم الكلام فقرر أن يعود للكتاب

(١) انظر هامش رقم ١ من هذا التقديم: مثلا صفحة ٢٤٦ من ج ٢ من طبقات الشافعية الكبرى للسبكى طبعة أولى الوارد ذكرها فى هذا الهامش.

(القرآن الكريم) والحديث (سنة النبى ﷺ) وعلى أية حال، فإنه لم يكن راضيا تماما عن ذلك وإنما راح يشغل نفسه بالدفاع عن موقفه الجديد (العودة للكتاب والسنة) وفقا للأساليب التى يتبعها المشتغلون بالكلام، وعندما ظهر النبى ﷺ فى الرؤيا للأشعرى فى المرة الثانية بعد عدة أيام سأل النبى ﷺ الأشعرى عن كيفية تنفيذه لوصيته (أى وصية النبى ﷺ) فلما أجابه الأشعرى عاد النبى ﷺ فكرر - ببساطة - وصيته الأولى. ووفقا لرؤية أخرى نفهم أن الأشعرى درس الأحاديث النبوية المتعلقة برؤية النبى فى المنام، ثم الأحاديث المتعلقة بالشفاعة ثم الأحاديث المتعلقة برؤية الله سبحانه.

ويقال أيضا أن النبى ﷺ عندما ظهر للأشعرى فى منامه سأله عما إذا كان يشك فى رؤية الله سبحانه بالعين لأنها أمر مناف للعقل، وأنبأه النبى ﷺ أن الأدلة العقلية هى المشكوك فيها وليس الأحاديث النبوية، فكل الروايات إذن تتفق على أنه بعد هذا الحلم (الرؤية المنامية) تخلى الأشعرى تماما عن الكلام وتفرغ لدراسة الأحاديث وتفاسير القرآن الكريم، ووصل الأشعرى إلى المرحلة الثالثة والأخيرة بعد الحلم (الرؤيا) فقد سأله النبى ﷺ مرة ثانية تقريرا عن أعماله (فى الرؤية) فلما أجابه لم يكن النبى ﷺ راضيا عن الإجابة تماما وقال (فى المنام) ما يفيد أنه - أى النبى ﷺ - لم يطلب منه أن يتخلى عن الكلام وإنما أن يؤيد السنة الصحيحة، وعلى هذا أنزل الأشعرى العقل (المنطق) من فوق عرشه، ليعيده إلى وضعه الصحيح كخادم للوحى.

فبعد هذا التحيز وقف الأشعرى حياته على مكافحة المعتزلة والفلسفة اليونانية والفرق الضالة والزنادقة كفاحا مستمرا لا كلال فيه، وقد ألف كتبا كثيرة مؤثرة، ألف نحو مائتى كتاب لم ينته إلينا منها سوى القليل مع الأسف، وقد غدا مؤسسا رئيسا غير منازع لمذهب الكلام الفلسفى الإسلامى.

وما اتفق لشخصية الأشعرى وأثره من نفوذ خارق للعادة مدين لاستعمال الاستدلال الجدلى والبرهان المنطقى استعمالا ساطعا حصيفا.

٨ - اضطراب فنسنك فى تفسيره:

ينظر لكتابات الأشعرى بشكل عام كنقطة تحول أو كبداية لنهاية مرحلة فى تاريخ الإسلام العقدى، فقد وجد الدارسون المحدثون أنه من الصعب فهم طبيعة إنجازات الأشعرى على نحو دقيق.

وقد انعكست دهشة الكاتب الغربي وحيرته في كلمات المستشرق فنسنك الذى قدم لنا عرضا موجزا عن الأدلة التى ساقها الأشعرى للدلالة على أن الله سبحانه قد يُرَى (بضم الياء) فى الجنة، وراح يقتبس ما يؤكد ولاءه لفكر أحمد بن حنبل فى هذه القضية، ثم بعد هذا العرض يقول فنسنك: «أهذا هو الأشعرى الذى تعرض تلاميذه ومريدوه للعنات الحنابلة، والذى يمقته ابن حزم مقتا شديدا؟! أم أن الأشعرى رجل ذو وجهين؟»(١).

يقول وات: إن هذا الاضطراب نشأ عن أن الباحث الغربي في القرن الأخير كان أقل تعاطفا بكثير مع الأشعرى، فمن المنطلق الليبرالى الذى تأثر به دائما، فإن الخلاف بين المعتزلة ومعارضيهم أهل السنة كان يقوم غالبا كصراع بين حرية الفكر من ناحية وتشدد السلفية من ناحية أخرى، فنظرة فنسنك المؤمن بسيادة العقل كما يتجلى فى الممارسة الحرة فى نطاق عقيدة جعلته يتطرف في عدم التعاطف مع الأشعرى الذى عده المسئول الأول عن انهيار العقلية الخالصة للمعتزلة، وقد وجدنا هذا الاتجاه على الأقل فى زمن باكر نسبيا يعود لكتاب فون كريمر Von Kremer الذى يحمل عنوان Geschechte der herrschenden ideen des Islam المنشور سنة ١٨٦٨.

واستمر - أى هذا الاتجاه - مع بعض التعديلات والمواءمات حتى الوقت الحالى، رغم أن كتابات الدكتور نيبرج Nyberg عن المعتزلة تعد علامة على بداية التغيير.

والدراسة الحالية تقوم على اتجاه مختلف تماما وهو الاتجاه العقلى الخالص كما افترض فنسنك ونسى أن الأشعرى يريد أن يقترب كثيرا من عقيدة أهل السنة. ولقد انتشرت أفكار الأشعرى ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مُرضٍ عن الدين الإسلامى بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا، وعلى هذا فإن القوى الحقيقية التى يجب أن نضعها فى اعتبارنا هى القوى المثلة فى الأشعرى ومن نحا نحوه إذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعمق للإسلام ومصدر قوته، وربما ساعدنا تحول الأشعرى عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاها أكثر تقليدية أو أقرب إلى مدرسة الحديث على فهم هذه النهاية.

إن قصة الأحلام التى رآها الأشعرى بالإضافة إلى قصة الحوار حول الإخوة الثلاثة تشيران معا إلى ما يمكن أن نقول عنه أن الأشعرى قد «أخضع العقل للوحى»

(١) القضاء والقدر ص ٢١٤.

وعلى هذا، فهناك ما يؤكد ما ذهب إليـه المستشرق فنسنك من أن «الأشعرى فى كتابه الإبانة، بدا مرتبطا ارتباطا وثيقا بالقرآن والسنة، إذ إن استشهاداته تتكون أساسا من هذين المصدرين» لكن الجزء الأخـير من ملاحظة فنسنك غير مـتوازن (أو يتناول الأمور من جانب واحد) فهناك فروق واضحة وصارخة بين الأدلة التى يسوقها الأشعرى وتلك التى يسوقـها خشيش، ويكفـينا أن نقارن بين أدلة كل من الأشعرى وخـشيش لنعلم أن الأشعـرى لا زال متمـسكا بشىء من الطبيعـة الفكرية وظل محـتفظا باستـخدام المنطق وإعمال العقل.

٩ - تقارب الجبائى من الشيعة:

لقد لخص الأب آلار آراء بعض الباحثين فى سبب تحوله عن الاعتزال. فقال: إن ماكدونالد يرى أن بيئته العامة ببغداد حيث كان يغلب الاتجاه الحنبلى هى التى دفعته إلى الخروج عن الاعتزال [انظر Development ص ١٩٠، ١٩١.

كما أثبت رأى د. وات الذى صرح بأن السبب هو غيرة الأشعرى من أبى هاشم ابن أبى علي الجبائى الذى كان أيضا تلميذا لأبيه وذلك لإغفال الأشعرى اسمه فى كتاب (المقالات) ويرد عليـه الأب آلار بأن الأشعرى قد كتب (جـوابات عن أسئلة أبى هاشم) أملاه استجابة لطلب ابن صالح الطبرى وذلك طبقا لقائمة الكتب التى يقدمها ابن فورك [انظر Philosophy & Theology صفحة ٨٢ وأيضـا التبيين ص ١٣٦] ومن الآراء فى تبرير التحول مـا يعتمد على الرأى الذى ساد عن الجبـائى فى أخريات أيامه وسوء نظرة السلطة الحاكمـة إليه بسبب صداقته للـشيعى أبى سهل بن نوبخت اعتمـادا عن ما ذكره ماسنيـون [انظر Oassuib p. 155] كـما أثبت رأى الأهوازى الذى يرد تحـوله إلى أنه خشى ألا يرث فى أحـد أقاربه بعد وفـاته بسبب اعتـزاله وأنه أيضا خرج عن الاعـتزال لاكتشافه أنه لم يوصله إلى مكانة عليا بين الناس تناسب ما كان يصبو إليه. ويرفض ابن عساكر كل هذه الافتراضات التى قالهـا الأهوازى عن الحرنانى [انظر التبيين لابن عسـاكر ص ٣٨١].

١٠ - هل وقعت خصومة بين الأشعرى وشيخه الجبائى؟

كان الأشـعرى من تلاميـذ العالم المعـتزلى الكبيـر الجبـائى، فدافع عن آراء هذا المذهب حـتى الأربعين من عـمـره، ثم ساورته فى هذه السـن أزمة أدبيـة حولتـه عن معتقداته السابقة وجعلته من أهل السنة، وكان وراء خروجه من الاعتزال عدة تفسيرات: منها النفسية ومنها السياسيـة ومنها طموحه إلى إقامة أهل السنة والجماعة وارتبك الناس

فى الاستنباطات حتى رأى بعضهم أن من أسباب خروجه خصومة وقعت بينه وبين شيخه وسببها حواره معه عن الإخوه الثلاثة، لقد روج بعض الكاتبين لخصومة الأشعرى لشيخه الجبائى واتخذوا منها منطلقا إلى تجسيم رواية الإخوة الثلاثة ومحاجة الأشعرى لشيخه الجبائى وبنوا عليه تلك المخاصمة الفاصلة بين الأشعرى والاعتزال - لكننا نرى إن صحت رواية الإخوة الثلاثة وجدل الأشعرى فيها - يظهر عليها صنعة التكلف - فهى لا تؤدى إلى خصومة ولا إلى مقاطعة. وإن أدت إلى خصومة، فأقل ما توصف به أنها خصومة حمقاء لاتصدرعن شيخين جليلين يتميزان بالحكمة وسراد القول وليس فى سيرة الرجلين ما يشهد على أنهما يضيقان بالجدل. أما عن وصفها بالخصومة الحمقاء لأن الخلاف الذى وقع لا يخص الجبائى إنما هو رأى مدرسة شارك فيها الجبائى. فإذا ماوقع خلاف فى الرأى حول مسألة الصلاح والأصلح مدار الرواية رواية الإخوة الثلاثة، فالخلاف ليس مع الجبائى إنما مع المعتزلة. ثم إن الخلاف وضح بعد ذلك حول مسائل منها: نفى رؤية الآخرة - حرية الإرادة الإنسانية - ومشكلة خلق القرآن - والصفات - فمسائل الخلاف بين المعتزلة والأشعرى كثيرة، فمن الأصوب فى الرأى أن يكون خروجه من الاعتزال انتصارا للمبادئ له فيها رأى ومنهج وهذا ماكان فأحيا أهل السنة والجماعة، وليس خروج خصومه ومكيدة بينه وبين شيخه. فلا علاقه بين خصومته للاعتزال وخروجه عليه فقد يخاصم الإنسان الاعتزال مع حبه بعض رجاله كما أحب أبو الحسن شيخه الجبائى مع مخاصمته الاعتزال، كذلك كان شأنه مع الحنابلة حينما أراد الانخراط معهم فرغبوا عنه ثم أكرهوه على الخروج عليهم، لكن بقى محبا لأحمد بن حنبل وتلك مفارقات وقع فيها الأشعرى.

وقد صرح الأشعرى فى أحد مصنفاته وهو (الإبانة)(١)، بأنه على مذهب ابن حنبل، وذلك بعد أن حدث بينه وبين البربهارى(٢) [ت ٣٢٩هـ / ٩٤١م] جدل انتهى بخصومة ولعل مثل هذه الخصومة هى التى جعلت الحنابلة يرفضون انتماء الأشعرى إليهم لأن الأشعرى كان معتزليا وكان الحنابلة يضيقون بمن كان ينتمى إلى الاعتزال، غير أن الأشعرى فى الحقيقة لم يكن يخوض فى الكلام ابتداء ولكن للرد على من يدعى

---

(١) انظر ص ١٩ من نص الإبانة.

(٢) هو الحسن بن على أبو محمد. وكان من حنابلة بغداد [انظر طبقات الحنابلة ج٢ص١٨ - ٤٥ وانظر أيضا ج٢ من ص ٤٦ لآلار، حيث يشير إلى بحثين للاووست ورد فيهما ذكر البربهارى، ابن بطة ٢٨ - ٤١ و(المذهب الحنبلى ببغداد) من ٨١ إلى ٨٤.

مالا يجوز فى دين الله، وذلك بحكم ما فرض الله على المؤمنين من الرد على مخالفى الحق. وقد التقى الأشعرى بالمروزى[١]. فى هذه الفترة وسمع عليه ولعله أراد بهذا دعم موقفه الجديد على يدى رجل من كبار أئمة أهل السنة والجماعة.

١١ - نقد الأشعرى للجبائى:

روى ابن خلكان أنه وجد فى كتاب «تفسير القرآن» للشيخ فخر الدين الرازى أن «الأشعرى» لما فارق مجلس الأستاذ الجبائى وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق يوما أن الجبائى عقد مجلس التذكير، وحضر عنده عالم من الناس، فذهب الأشعرى إلى ذلك المجلس وجلس فى بعض النواحى مختفيا عن الجبائى، وقال لبعض من حضر من النساء: أنا أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ. ثم علمها سؤالا بعد سؤال فلما انقطع الجبائى فى الأخيرة ورأى الأشعرى علم أن المسألة منه لا من العجوز[٢]. والحق أن ملاحقة التلميذ لأستاذه بعد خروجه عليه ـ كما يذهب بعض الباحثين ـ لم تهدأ قط وإذا كانت الوحشة التى عظمت بينهما قد منعته من مجادلته ومناظرته وجها لوجه، فهل من المعقول أن يلجأ إلى كتبه ينقضها ويرد عليها فى شدة وعنف حتى وفاة الجبائى.

يذكر ابن فورك[٣] ـ فيما نقله ابن عساكر ـ أن الأشعرى كتب، فيما بين عامى ٣٢٠ - ٣٢٤هـ ردا على «مسائل سئل عنها فى الأسماء والأحكام»[٤]. «ويحكى الأشعرى نفسه فى كتاب «العمد» أنه ألف كتابا فى «الرؤية» نقض به اعتراضات اعترض بها علينا الجبائى فى مواضع متفرقة من كتب جمعها محمد بن عمر الصيمرى وحكاها عنه، فأبنا عن فسادها وأوضحناه وكشفناه»[٥]. ويذكر أيضا أنه ألف كتابا أجاب فيه عن «مسائل الجبائى فى النظر والاستدلال وشرائطه»[٦].

(١) التنبيه للملطى ص ٣٢ - انظر أيضا طبقات الشافعية الكبرى ص ٢٤٧ ط اولى ج٢.
(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص٢٧٧ - ٢٧٨.
(٣) هو: أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك. أحد كبار الأشاعرة.
(٤) تبيين كذب المفترى ص ١٣٥.
(٥) نفس المصدر ص ١٣٤ويقول صاحب (لسان الميزان): إن أبا على نقض كتاب الأشعرى فى «الرؤية» وهذا النقض «من العجائب» مما يدل على أنه كان مساجلة بين الشيخين عامى ٣٠٠ - ٣٠٣هـ عام وفاة الجبائى ويؤكده قول ابن حجر: إن الأشعرى كان من تلامذته ثم خالفه وصنف فى الرد عليه «فنقض هو بعض تصانيفه». لسان الميزان ج٥ ص ٢٧١.
(٦) تبيين كذب المفترى ص ١٣٤.

ومن أهم الكتب التى نقضها أبو الحسن على أستاذه كتاب «الأصول» لأبى على قال أبو الحسن فى كتاب «العمد»: «وألفنا كتابا كبيرا نقضنا فيه الكتاب المعروف (بالأصول) لأبى على الجبائى كشفنا فيه عن تمويهه فى سائر الأبواب التى تكلم فيها من أصول المعتزلة وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج فى ذلك بما لم يأت به ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة، يأتى كلامنا عليه فى نقضه فى جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها فى الفنون التى اختلفنا نحن وهم فيها»(١).

ومما يدعو للأسف حقا عدم وصول كتاب (الأصول) هذا لأبى على ولا نقض الأشعرى له وإلا لوجدنا فيه كنزا عظيما من المعارف بأصول المعتزلة الخمسة وبآراء الجبائى ومدرسته.

أما الكتاب الذى لا يقل أهمية عن سابقه فهو كتاب الأشعرى «تفسير القرآن» أو «الخازن» أو «المختزن» - كما يسمى أحيانا وهو الذى رد فيه - كما يقول - على الجبائى والبلخى ما حرفا من تأويل القرآن(٢). وقد ضاع هذا الكتاب هو الآخر فيما ضاع من كتب وردود الأشعرى على المعتزلة وقيل أن الصاحب بن عباد رشا خازن مكتبة دار الخلافة بعشرة آلاف دينار فأحرقه(٣).

هذا ما وصلنا من أسماء نقوض أبى الحسن على الجبائى، لكن لم يصلنا اى شىء من النقوض نفسها، وإن كنا نجد بعض معارضة الأشعرى لمذهب أبى علي فى كتاب «مقالات الإسلاميين» رغم الصبغة الموضوعية التى اتسم بها الكتاب عموما ورغم محاولة مؤلفه عرض الآراء والمقالات بتجرد دون نقض(٤).

أما ما درج خصوم المعتزلة على إبراز مازعموه من خصومة الأشعرى لشيخه ويرون أنها هى السبب المباشر لخروج الأشعرى من حظيرة الاعتزال إلى زعامة أهل السنة والجماعة ثم انتحلوا كتبا للأشعرى تحمل نقضا لآراء الجبائى غير أنها كما يزعمون فقدت ولم يبق لها أثر وياليتها موجودة. فإننا نرى على أى حال للخصوم أن يزعموا ما شاء

(١) نفس المصدر السابق ص ١٣٠ وقد نسخ أبو نصر الكوازى نسخة من كتاب الأشعرى هذا فى أربعين جزءا مما يظهر ضخامته.

(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ وانظر: البداية والنهاية ج١١ ص ١٢٥.

(٣) نفس المصدر هامش ص ١٣٩ تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى والجبائيان ص ٣٦٥.

(٤) وهذا يدل على أن «مقالات الإسلاميين» ألف بعد عام ٣٠٠هـ. والجبائيان ص ٣٦٥.

لهم الزعم غير أن الأشعرى لم يكن كذلك ولم يسول له حلقه التنكر لرجل قام عليه ورباه أحسن تربية وسلك به فى سلك أعلام المتكلمين وكان يبيه عنه، والخلاف فى الرأى لا يفسد للود قضية

لقد وصف أبو الحسين الملطى أبا على الجبائى بأنه سهل «الجدال للناس» وهذا يدفع رأى الخصوم الذين سجوا من حواره مع شيخه فى شان الإخوة الثلاثة بأنها بداية النهاية فيما بين الشيخ وتلميذه. ومماساعد على إقبال الناس على أهل السنة والجماعة هو وجود مجدد مصلح بجانب الموقف السياسى وذلك عندما ولى «المتوكل» بعد الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، فمال إلى مذهب أهل السُّنة، واضطهد الشيعة والمعتزلة، ومنع الناس من الاشتغال بالفلسفة، وبلغ من أمره أن أمر بهدم قبر «الحسين بن عليّ»، ومنع الناس من إتيانه، وجعل من ندمائه «عبادة المخنّث»، وكان يقوم فى مجلسه فيشد على بطنه تحت ثيابه مخدة ويكشف رأسه، وهو أصلع، ثم يرقص ويقول قد أقبل الأصلع البطين، خليفة المسلمين - يعنى «عليا» - فانتقل بنو العباس بذلك من التغالى فى نصرة مذهب المعتزلة إلى التغالى فى نصرة مذهب أهل السنة، وقابلوا غُلوا بغلو، واستبدلوا اضطهادا باضطهاد، وليس هذا فى شيء من الإسلام، لأنه دين وسط لا غلو فيه ولا اضطهاد.

١٢ - التحول السياسى والعقدى عن القول بخلق القرآن:

من الأدلة القوية ما يثبت أن الخلفاء كانوا شخصيا قد ضاقوا بالمحنة واستثقلوها ولكنهم مع ذلك ظلوا يوفقون بين آرائهم الاعتقادية وآراء الحزب القائم بحركة الاضطهاد، الذى خضعوا لتأثيره، وانضووا تحت لوائه وكان المتوكل فيما يظهر شافعى المذهب[١] وكان الشافعى يكره علم الكلام ويقول إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له، وقال لو علم الناس ما فى هذا الكلام من الأهواء لفرّوا منهم فرارهم من الأسد[٢] وما من أحد ينكر أن موقفه من المسائل الكلامية، قد نجم عنه كما أوجد له أنصارا وأصدقاء ولكننا نعتقد مع ذلك أن المتوكل مهما تلطخت صحيفة أعماله بالفظائع والمنكرات، ومهما تعددت أوجه مؤاخذته على ضيق تفكيره وشدة تعصبه، فإنه لم يكن له من مقصد سوى إصلاح

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطى ٣٥٩ طبعة مير بالقاهرة ص ٢٣٤

(٢) إحياء علوم الدين ج١ ص ٩٥ الإمام الغزالى

المساوئ الدينية كما لمسها وشاهدها، فأمر سنة ٢٣٤هـ بترك النظر والمباحثة والجدل وترك ما عليه الناس فى أيام المعتصم والواثق من القول بخلق القرآن وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بإظهار السنة والجماعة ولكل زمان دول ورجال.

قال أبو بكر الخوارزمى فى إحدى رسائله: ليس من فرق الإسلام فرقة، إلا وقد هبت لأهلها رويحة ودالت لها دولة، كما اتفق المختار بن عبيد الله للكيسانية ويزيد بن الوليد للغيلانية، وإبراهيم بن عبيد الله للزيدية، والمأمون لسائر الشيعة والمعتصم والواثق للمعتزلة والمتوكل للنواصب والحشوية.

يرى الكُتَّاب الأوربيون أن هذا الخليفة صدر فى أعماله عن أغراض وبواعث سياسية، وينسبون مثلها للمأمون حين بدأ اضطهاد المحنة، ويمكن أن نسلم بأن المتوكل أدرك أن مواصلة الاضطهاد هى خطة قليلة الجدوى، مادام السواد الأعظم من رعاياه يميل إلى عقائد أهل السنة[1]. ولكن الحقيقة التى يبدو لنا أنها ثابتة تماما هى أن المتوكل كان سنيا فى عقيدته، وهى بالإضافة الى الحقائق الأخرى التى أشرنا إليها لم يصدر فى عمله (فى رفع المحنة) عن أى باعث آخر سوى باعث اختياره الشخصى للفكرة الدينية التى كان يميل إليها، وترتب على هذا التفضيل الشخصى البحت أنه اعتزم إعادة العقائد السنية إلى سابق عهدها وكما أن معاداته للعلويين هى أكثر من أن تكون خصومة صادرة عن رجل يمثل آراء معينة يتعصب لها وينافح عنها، من أن تكون خطة يبتغى منها صاحبها زيادة التقريب إلى السواد الأعظم من رعاياه عن طريق الخطوة التى اتخذها، يدلنا على هذا حالة الشعور العام للمسلمين حين هدم المتوكل قبر الحسين.

١٣ - محنة القول بخلق القرآن:

حين انقسم المعتزلة إلى مدرستين: بغداد والبصرة تزعمت مدرسة بغداد القول بخلق القرآن معبرة عن رغبه المأمون الذى كان له فضل إنشائها وقربها منه وكان بلاطه مكان دروسها ومع أن مدرسة البصرة هى الأم نرى أن البغداديين أخذوا كثيرا من المسائل التى عرض لها البصريون، فوسعوا مدى بحثها واستفادوا مما نشر من آراء الفلاسفة فيها، كمسألة تحديد الشيء ومسألة الجوهر والعرض[2].

---

(١) المنازعات الاعتقادية بقلم هوتسمان ص ١١٢.

(٢) أورد هذا الرأى مكدونالد أثناء حديثه عن انقسام المعتزلة إلى: مدرستى البصرة وبغداد، إذ اهتمت مدرسة بغداد بالسؤال عن معنى «الشيء» وبالنظر فى الوجود والموجود والجوهر=

ويبدو أنه لم ينتقل إلى بغداد شخصيات ذات خطر من شيوخ المعتزلة إلا بعد مضى فترة طويلة، إذ لم تتكون مدرسة بغداد الاعتزالية إلا على يد بشر بن المعتمر (المتوفى عام ٢١٠هـ).

على أن من المسائل التى تعرضت لها المدرستان معا، وتوسعت فيها مدرسة بغداد توسعا كبيرا ـ بحكم علاقة السلطان بها فى حاضرة الدولة وتأثيرها فى سياستها الداخلية ـ كانت مسألة خلق القرآن.

وكانت أبرز القضايا التى دار حولها الصراع بينهم وبين الفرق الأخرى مسألة خلق القرآن، وكانت هى السبب الرئيسى فى نفور العامة من مذهبهم وانقلاب أولى الأمر عليهم فيما بعد.

حتى إذا جاء المأمون ـ وكان للمعتزلة ـ ممثلين فى ثمامة بن الأشرس وإخوانه ـ تأثير كبير عليه، ارتأى بعد سنوات من حكمه أن يحمل الناس قسرا على القول بخلق القرآن، ولم يصغ لرأى قاضيه يحيى بن أكثم فى ترك الناس أحرارا فى اعتقاد ما يرون ما دام لا يمس أمن الدولة وسلامتها.

وهكذا نشأ ما يعرف فى التاريخ بـ «المحنة» أى امتحان العلماء فى القرآن وهل هو مخلوق أم غير مخلوق؟[1]. وبهذا تعرض الكثيرون للتعذيب والتنكيل والموت حين أبوا الانصياع لأوامر الخليفة التى أصدرها إلى عماله بإجبار الناس على اتباع مذهبه، وكان من أشهر هؤلاء العلماء والذى تركزت فيه المعارضة والتفت حوله ـ أحمد بن حنبل المحدث المعروف والمقاوم العنيد للخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق.

وقد استمر المعتزلة فى تشجيع السلطان بتأثير من مذهبهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ استمروا فى ذلك حتى عهد المتوكل الذى لم يكن يرى هذا الرأى وكان الناس فى بغداد ومختلف بلاد الخلافة قد ضجوا من هذه المحنة وكرهوا المعتزلة كرها شديدا لتسببهم فيما أصاب البعض من آلام.

=والعرض، وكان الاهتمام فى البصرة غالبا بمسألة العلاقة بين الذات والصفات. وقد برزت هذه القضية أكثر ما برزت فى أسرة الجبائى وأخذ النزاع فيها طابع الانقسام بين الوالد والولد.
راجع:
Development of Muslim Theology...P. 159 - 160.

(١) ضحى الإسلام جزء ٣ ص ١٦١ ط ٦ بتفصيل كبير.

وهكذا كانت النفوس مهيأة لرد فعل عنيف ضد المعتزلة بمجرد أن أعلن المتوكل بعد سنتين من حكمه (أى سنة ٢٣٤هـ) النهى عن القول بخلق القرآن، وبمعظم آراء المعتزلة[١]. والجدل فى الدين وكان أبو حنيفة يرى أن الجدل فى الدين بدعة.

كان رد الفعل لهذه السياسة الجديدة تجاه المعتزلة عنيفا إلى درجة أن حمد الناس للمتوكل كل أفعاله رغم ما كان عليه فى الواقع من سوء[٢]. وبهذا أصاب المعتزلة ضربة أليمة كان لها تأثيرها فى إضعاف شوكتهم وإبعاد شخصياتهم المعروفة عن مراكز السلطة فى الدولة[٣] بعد أن لعبوا أدوارا ذات أهمية فى مجال السياسة والاجتماع والفكر وعاد شيوخهم إلى مجالسهم فى مساجد البصرة وبغداد بعد أن كانت مناظراتهم فى بلاط الخليفة وقصوره.

وهكذا نجد أن مجىء المتوكل إلى سدة الخلافة كان نذير أفول نجم المعتزلة، واستمر أفولهم حتى عهد بنى بويه، حين استرد أهل العدل والتوحيد على يد الصاحب ابن عباد شيئا من مجدهم الغابر.

نلاحظ أن الرجل لم يتحدث عن هذه الحيرة الفكرية كما فعل الغزالى من بعده فى كتاب (المنقذ من الضلال) ولا عن المدة التى كابد فيها هذه الحيرة ولكن من المؤكد أن الرجل قد أحسها فى نفسه.

يقول فى خطبة تحوله إننى «نظرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شىء على شىء» ثم يقول بعد ذلك مشيرا إلى طريقه الجديد «فاستهديت الله فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت مما كنت أعتقده».

ولعل كتاب (الإبانة) وهو يصور هذه المظاهر يعود إلى تلك الفترة من حياته كما يرى فنسنك أن هذا الاندفاع وتلك الحماسة فى إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلى ذلك كما تقول الحنابلة قد أخذت تخف مع الزمن وشرع الرجل فى استعادة توازنه يوما بعد يوم إلى أن انتهى إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكة

---

(١) وأخرج أحمد بن حنبل ووصله، وصرفه إلى بغداد، ونفى أحمد بن أبى دؤاد وقبض على أمواله... وكتب المتوكل إلى أهل بغداد كتابا قرئ على المنبر بترك الجدال فى القرآن، المطهر بن طاهر المقدسى/ البدء والتاريخ - جزء ٦ ص ١٢١.

(٢) انظر: مروج الذهب. للمسعودى (توفى ٣٦٤هـ) جزء ص ٣٧.

(٣) مثلما جرى لابن أبى دؤاد وأصحابه.

النقدية العميقة التى استفاد أصولها من أساتذته الأول ولعل كتابه (اللمع) الذى ألفه فى هذاه الفترة كما نرجح هو الذى يمثل مذهبه الوسط فى صورته النهائية، وإن كان مكدونالد وتريتن[1] يريان عكس ذلك فيقرران أن الأشعرى قد خلا مذهبه أولا من ذكر الوجه واليدين وغير ذلك مما يوهم التشبيه ـ ولعل ذلك فى رأيهم لقرب أيامه بالاعتزال وسكنه بالبصرة البعيدة عن نفوذ الحنابلة - ثم اضطر إلى ذكرها بعد ذلك حين انتقل إلى بغداد لإرضائهم.

يقول غرابة: وأيا كانت الحقيقة فقد ظل الأشعرى مخلصا فى عدائه للمعتزلة حتى آخر رمق من حياته وإن كان لم يحكم بكفرهم كما فعل غيره ولا كفر أى طائفة من أهل القبلة لأن الجميع فى رأيه يشيرون إلى معبود واحد[2] وهذه روح عالية وتسامح فكرى قل أن يوجد فى هذا الزمان الذى نؤرخ له

مسائل الخلاف بين الأشعرى والمعتزلة:

وتحددت مسائل الخلاف بينه وبين المعتزلة، وذلك يدفع القول بأن السبب خصومة شخصية وقعت بينه وبين شيخه إثر مناقشته إياه فى شأن الإخوة الثلاثة المتعلقة بقضية أفعال العباد وترتب عليها خروج الأشعرى من جلباب المعتزلة لكن القضية لم تكن خصومة بقدر ما كانت خلافا عقديا، ومسائل الخلاف هى

١ - مسألة الصفات:

يذهب الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة غير مشابهة للحوادث وهو رأى يتوسط بين المعتزلة الذين قالوا تنزيها صفاته عين ذاته وأثبتوا صفات معنوية لله، وبين الحشوية والمجسمة القائلين بالتشبيه والتجسيم والأشاعرة قالوا إن صفات الذات قديمة وهى سبعة: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، والمشتق منها قديم أيضا كالقادر والسميع والبصير أما صفات الأفعال كالخالق والرازق والمعز والمذل فهى حادثة فصفات الذات قديمة وصفات الأفعال حادثة

٢ - مسألة الكلام:

الكلام من صفات الله والقرآن صورته ودار جدل كثير حولها

---

(١) فى التوحيد الإسلامى صفحة ١٦٧ لندن سنه ١٩٤٧

(٢) ابن عساكر ص١٤٩ والأشعرى ص ١٥ د. حمودة غرابة

٣ - التشبيه والتجسيم:

ورتب المعتزلة على تنزيه الله تعالى القول بعدم رؤية الله فى الآخرة لما يلزم الرؤية من مكان وجهة وقصد ومحدودية.. إلخ. أما الأشاعرة فقالوا بالرؤية - لا كرؤيتنا - وتأولوا الآيات لتنهض لهم حجتهم نصيرا.

٤ - الصلاح والأصلح: الفضل الإنسانى

أقام المعتزلة دليل الوجوب على الله أن يفعل الأصلح بناء على مبدئهم القائل بالتحسين والتقبيح العقليين. فقالوا بالحرية وإلا كان مجبورا فى فعله.

أما الأشاعرة فقالوا بالكسب وهو مصطلح من غير مضمون لذلك نسبه بعض مؤرخى الكلام إلى الجبرية وتندروا برأيه قائلين أو هى من كسب الأشعرى.

٥ - والقول بالتحسين والتقبيح العقليين:

ترتب على هذه القاعدة الاعتزالية: اختلافهم مع الأشاعرة فى عدة مسائل فكل ما هو واجب بالشرع عند الأشاعرة هو واجب بالعقل لدى المعتزلة.

٦ - مسائل الخلافة والإمامة:

لا توجب كفرا لدى الأشاعرة من المتنازعين ولدى المعتزلة توجب تكفير أحد الفريقين.

الأشعرى يميل إلى نهج أهل السنة والجماعة:

تميزت حركة الإمام الأشعرى بالموقف الوسط فلم تجمد أمام النص ولم تقف عند العقل وإنما وازنت بين النقل والعقل لذلك كان انتشارها أوسع مدى وإقبال الناس عليها واسعا، وقدر لها أن تنال القبول الكامل والرضا التام فى نفوس أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث بعد ذلك بمدة من الزمان ليست بالقصيرة[1].

---

(١) إذ «انتشر مذهب أبى الحسن الأشعرى فى العراق من سنة ثمانين وثلاثمائة وانتقل منه إلى الشام..» خطط المقريزى ج٢ ص٢٥٤ - ٢٥٥ نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق.

لاحظ بعض الباحثين(١) أن السر فى نجاح حركة الأشعرى يكمن فى موقفه المتوسط الذى اتخذه فى أغلب المسائل التى عرض لها هو توسط بين العقل والنقل ـ كما يقولون ـ فلم يرفض اعتبار العقل من أسس المعرفة والعلم ـ كما فعل أهل الحديث ـ ولم ينتقص من أهمية النقل والنصوص فى هذا المجال(٢). فكان توسطه سببا فى اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد.

ومن أسباب نجاح أبى الحسن أيضا لجوؤه إلى مذهب الأغلبية الساحقة من الجمهور، بل ومذهب السلطة فى ذلك العهد، أعنى السنة. هو لم يرتم ـ كما فعل الوراق وابن الراوندى مثلا ـ تحت أقدام الرافضة أو سواها من الفرق المنحرفة عن الإسلام، وهو أمر بالغ الخطورة.

ومن الممكن أن نضيف هنا سببا آخر يعود إلى استعداد أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث أنفسهم آنذاك لقبول مذهب يعتمد على العقل فى محاجته الخصوم واعتبار البراهين العقلية من أسسه الهامة ولا يتكل على النص وحده، وليقف فى وجه «عقل» المعتزلة الذى صالوا به طويلا على الناس ويحارب هؤلاء «العقليين» بنفس سلاحهم(٣). بشرط أن يحترم هذا المذهب الحديث والسنة احتراما كافيا - بعد أن قاسوا الكثير من براهين المعتزلة وأدلتهم العقلية، فكان الأشعرى فى نظر العامة هو البطل الأوحد الذى انهار على يده مذهب المعتزلة(٤).

والآن يحق أن نتساءل: هل استطاع أبو الحسن أن يتخلص من تأثير المعتزلة عليه وتأثير الجبائى بوجه خاص؟ وهل أمكنه التغلب على ما غرسه هذا الأستاذ فى عقله وفكره؟ وهذا أمر مشكوك فيه كثيرا، بل إن المرء ليقطع بأن تأثير الفكر المعتزلى لازم الأشعرى فى منهج تفكيره ومؤلفاته وظلّت «بصمات» فكر الجبائى عالقة به طوال حياته.

قالوا: إن الحنابلة لم يقبلوا أبا الحسن ولم يرحبوا به ـ حتى بعد أن قرأوا كتبه كالإبانة واللمع وغيرهما ـ لأن فيه «بقية من اعتزال».

---

(١) راجع: المعتزلة. لزهدى جار الله ص٢٠٢ و: تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١١٧، الجبائيان ص ٣٦٦.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤٦.

(٣) DEV. OF MUS. THEO. ص ١٨٨.

(٤) نفس المصدر ص ١٨٧.

وذكر أبو القاسم حجاج بن محمد الطرابلسى ـ من أهل طرابلس المغرب ـ قال: «سألت أبا بكر إسماعيل بن أبى محمد بن إسحق الأزدى القيروانى المعروف بابن عزرة رحمه الله عن أبى الحسن الأشعرى رحمه الله فقلت له: قيل لى عنه إنه كان معتزليا، وانه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتا لم ينقضها»(١).

والحق أن من ينظر فى «توسط» الأشعرى، وفى استخدامه لمنهج المعتزلة فى الجدل والمناظرة ودفاعه عن الخوض فى علم الكلام ثم يتمعن فى عديد من المسائل التى يقررها(٢). ليلمس أثر المعتزلة الواضح فى فكر أبى الحسن ويرى صدق عبارة ابن تيمية من أن فيه «بقية من اعتزال» ولا يسمح المجال هنا بالتوسع فى مثل هذه النقطة ولعل فرصة تواتى فتنال حقها من البحث والتمحيص(٣).

ابن حنبل يحمل رأى السلف من أهل السنة:

يقول الشيخ عبد المتعال الصعيدى: إذا أردنا أن نصل إلى ما يرضى العدل والإنصاف فى قضية خلق القرآن، وجب أن ننظر إليها من ناحية أوسع منها، وأن نأخذها على أنها كانت أثرا لتنازع فكرتين عامتين فى ذلك العصر: فكرة أهل الرأى الذين يريدون فتح باب البحث فى الدين للعقل، وفكرة أهل الحديث الذين يريدون الحجر على العقل فى الدين.

وقد كان زعيم الفكرة الأولى «المأمون» وأنصاره من المعتزلة، وهذا هو الذى حمله على نقل كتب الفلاسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، ليزيد فى ثقافة المسلمين العقلية، وينهض بهم فى دينهم ودنياهم(٤).

وكان زعيم الفكرة الثانية «أحمد بن حنبل» وأنصاره من أهل الحديث، وكانوا ينظرون بعين الكره إلى الفلسفة والمشتغلين بها، ويرون الاقتصار فى الدين على النقل، فما جاء به قبلوه، وما لم يجئ به رفضوه، ولهذا رفضوا القول بخلق القرآن؛ لأنه لم يأت به قرآن صريح، ولم يرد فيه حديث صحيح عن النبى ﷺ.

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٣٩.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. لدى بور ص١١٨.

ISLAMIC PHIL. & THEO. ص ١٨٢.

(٣) الجبائيان ص ٣٦٨.

(٤) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٢٧٢.

فإذا نظرنا إلى هذه القضية من هذه الناحية وجدنا «المأمون» يقصد إلى غرض حسن، ووجدناه قد حمل على الغلو فى مسألة خلق القرآن حملا، لأنه - كما جاء فى كتابه - وجد أهل الحديث يغلون فى إنكارها، ويحكمون بكفر من يذهب إليها، فقابل غلوهم بغلو أشد منه، وفعل بـ «أحمد بن حنبل» وغيره من أهل السنة ما فعل، وفعل «المعتصم» و«الواثق»، بعده مثل فعل «المأمون»، وقد أخطأ الثلاثة فى أخذ الناس إلى رأيهم بهذه الشدة، وإن كان خصوم رأيهم أخطأوا أيضا فى الحكم عليه بأنه كفر لأن الإسلام يأمر بالتسامح فى خلاف الرأى، ولا يعرف فيه الأخذ بالشدة فى القول أو الفعل، وإنما طريقته الجدال بالتى هى أحسن، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة

وعلى أن القرآن له إطلاقان: لأنه يطلق على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى، ويطلق على مابين دفتى المصحف من الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات، والأول غيرمخلوق قطعا، والثانى مخلوق قطعا، ولو أن «المأمون» وخصومه حرروا موضع الخلاف فى هذه القضية على هذا الوجه لم يحصل خلاف بينهم، ولوفروا على المسلمين ما ضاع عليهم من الزمن فى ذلك الخلاف، ليشتغلوا بما هو أهم منه فى حياتهم، وينفعهم فى أمور دينهم ودنياهم(١)

وخلاصة ما أرى [أى الشيخ عبد المتعال الصعيدى] فى هذه القضية أن «ابن حنبل» وأهل السنة أخطأوا فى تكفير القائلين بخلق القرآن، وأن «المأمون» والمعتزلة أخطأوا فى موقفهم من «ابن حنبل» موقف الخصم والحكم، فكان من الواجب أن يتنحوا عن القضاء فى خلافه لهم، ليتولى محاكمته قاض آخر لا خصومة بينه وبينهم، فلا يحاكمه مثل «أحمد بن أبى دؤاد» وهو خصم له، وإنما يحاكمه مثل «يحيى بن أكثم» أو غيره ممن يكون محل رضا من طرفى الخصومة، فيقف هو و«ابن أبى دؤاد» خصمه أمام ذلك القاضى الذى لا شأن له فى القضية، ويدلى كل منهما بأقواله فى تأييد رأيه أمامه، حتى يظهر الحق فى تلك القضية، ويجىء الحكم فيها غير متأثر بما ينحرف عن الجادة(٢)

(١) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٢٧٣ الشيخ عبد المتعال الصعيدى
(٢) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٢٧٤

تعليق ابن عساكر على مقدمة كتاب الإبانة فى أصول الديانة:

يقول ابن عساكر: «إذا كان أبو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد مستوصب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد يوافقه فى أكثر ما يذهب إليه أكابر العباد ولا يقدح فى معتقده غير أهل الجهل والعناد فلا بد أن نحكى عنه معتقده على وجهه بالأمانة ونجتنب أن نزيد فيه أو ننقص منه تركا للخيانة ليعلم حقيقة حاله فى صحة عقيدته فى أصول الديانة فاسمع ما ذكره فى أول كتابه الذى سماه (بالإبانة) فإنه قال: الحمد لله الأحد الواحد العزيز الماجد المتفرد بالتوحيد المتمجد بالتمجيد الذى لا تبلغه صفات العبيد وليس له مثل ولا نديد وهو المبدئ المعيد جل عن اتخاذ الصاحبة والأبناء وتقدس.

ثم قال: أما بعد: فإن كثيرا من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا رواية الصحابة عن نبى الله ﷺ فى رؤية الله بالأبصار وقد جاءت فى ذلك الروايات من الجهات المختلفات وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الأخبار وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ وردوا الرواية فى ذلك عن السلف المتقدمين وجحدوا عذاب القبر وأن الكفار فى قبورهم يعذبون وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ودانوا بخلق القرآن نظيرا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا: إن هذا إلا قول البشر فزعموا أن القرآن كقول البشر وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظيرا لقول المجوس الذين يثبتون خالقين؛ أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشر، وزعمت القدرية أن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر، وزعموا أن الله عز وجل يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، وردا لقول الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] فأخبر أنا لا نشاء شيئا إلا وقد شاء أن نشاءه ولقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ولقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] ولقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] ولقوله مخبرا عن شعيب أنه قال: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩] ولهذا سماهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا أقوالهم وزعموا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس،

وأنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس ذلك، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم ردا لقول الله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا نَفْعًا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [يونس: ٤٩] وانحرافا عن القرآن وعما أجمع المسلمون عليه وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه، كما أثبت المجوس للشيطان من القدرة على الشر مالم يثبتوه لله عز وجل فكانوا مجوس هذه الأمة؛ إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقوالهم ومالوا إلى أضاليلهم وقنطوا الناس من رحمة الله وآيسوهم روحه وحكموا على العصاة بالنار والخلود خلافا لقول الله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨].

- وزعموا أن من دخل النار لايخرج منها خلافا لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ أن الله عز وجل يخرج من النار قوما بعد ما امتحشوا فيها وصاروا حمما، ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وأنكروا أن يكون لله يدان مع قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وأنكروا أن يكون له عين مع قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ولقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] ونفوا ما روى عن رسول الله ﷺ من قوله: (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا) وإنا ذاكر ذلك إن شاء الله بابا بابا وبه المعونة والتأييد ومنه التوفيق والتسديد.

فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التى بها تدينون قيل له: قولنا الذى به نقول وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل - نضر الله وجهه - ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم وكبير مفهم وعلى جميع أئمة المسلمين، وجملة قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئا، وأن الله إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأن محمدا عبده ورسوله وأن الجنة والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وأن له وجها كما

قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وأن له يدا كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وأن له عينا بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وأن من زعم ان اسم الله غيره كان ضالا وأن لله علما كما قال: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] وقوله: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١].

ونثبت لله قدرة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج، ونقول أن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يخلق شيئا إلا وقد قال له كن فيكون كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وأنه لا يكون فى الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله الله ولا نستغنى عن الله ولا نقدر على الخروج من علم الله وأنه لا خالق إلا الله وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة له كما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣] وكما قال: ﴿لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠] وكما قال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] وكما قال: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] وهذا فى كتاب الله كثير، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر لهم وأصلحهم وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم كانوا صالحين ولو هداهم كانوا مهتدين؛ كما قال تبارك وتعالى: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨] وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأنا لا نملك لأنفسنا نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وأنا نلجئ أمورنا إلى الله ونثبت الحاجة والفقر فى كل وقت إليه، ونقول أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن كان كافرا.

وندين بأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، ونقول أن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنه

محجوبون كما قال الله عز وجل ﴿كلاَّ إنَّهُمْ عن رَّبِّهِمْ يوْمئذٍ لَّمحْجُوبُون﴾ [المطففين ١٥] وأن موسى سأل الله الرؤية فى الدنيا وأن الله تجلى للجبل فجعله دكا وأعلم بذلك موسى أنه لا يراه فى الدنيا، ونرى أن لا نكفر أحدا من اهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج وزعموا أنهم بدلك كافرون، ونقول أن من عمل كبيرة من الكبائر وما أشبهها مستحلا لها كان كافرا إذا كان غير معتقد تحريمها، ونقول أن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل الإسلام بإيمان، وندين بأنه يقلب القلوب وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه، وندين بأن لا ننزل أحدا من الموحدين المستمسكين بالإيمان جنة ولا نارا إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين، ونقول أن الله يخرج من النار قوما بعدما امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ ونؤمن بعذاب القبر، ونقول أن الحوض والميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله يوقف العباد بالموقف ويحاسب المؤمنين، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ونسلم للروايات الصحيحة فى ذلك عن رسول الله ﷺ التى رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهى الرواية إلى رسول الله ﷺ، وندين بحب السلف الذين اختارهم لصحبة نبيه ونثنى عليهم بما أثنى الله عليهم ونتولاهم، ونقول أن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه وأن الله تعالى أعز به الدين وأظهره على المرتدين وقدمه المسلمون للإمامه كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم عثمان نضر الله وجهه قتله قاتلوه ظلما وعدوانا ثم على بن أبى طالب رضي الله عنه فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ وخلافتهم خلافة النبوة، ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ ونتولى سائر أصحاب النبى ﷺ ونكف عما شجر بينهم وندين لله أن الأئمة الأربعة راشدون مهديون فضلاء لا يوازيهم فى الفضل غيرهم.

ونصدق بجميع الروايات التى أثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا وأن الرب يقول (هل من سائل هل من مستغفر) وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قاله أهل الزيغ والتضليل ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وإجماع المسلمين وما كان فى معناه ولا نبتدع فى دين الله بدعة لم يأذن الله بها ولا نقول على الله مالا نعلم ونقول أن الله تعالى يجىء يوم القيامة كما قال ﴿وجاء ربُّك والْملكُ صفًّا صفًّا﴾ [الفجر ٢٢] وأن الله تعالى يقرب من عباده كيف شاء كما قال ﴿ونحْنُ أقْربُ إليْه من حبْل الْوريد﴾ [ق ١٦] وكما قال ﴿فكان قاب قوْسيْن أوْ أدْنى﴾ [النجم ٩] ومن ديننا

أن نصلى الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وكذلك سائر الصلوات الجماعات كما روى عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلى خلف الحجاج وأن المسح على الخفين فى الحضر والسفر خلافا لمن أنكر ذلك، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف وترك القتال فى الفتنة.

ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتهم المدفونين فى قبورهم ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيرا من الرؤيا فى المنام، ونقول أن لذلك تفسيرا ونرى الصدقة عن موتى المؤمنين والدعاء لهم، ونؤمن أن الله ينفعهم بذلك، ونصدق بأن فى الدنيا سحرا وأن السحر كائن وموجود فى الدنيا، وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ومواريهم، ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل، وأن الأرزاق من قبل الله - عز وجل - يرزقها عباده حلالا وحراما، وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويخبطه خلافا لقول المعتزلة والجهمية كما قال الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وكما قال ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (٤) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (٥) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٤-٩] ونقول أن الصالحين يجوز ان يخصهم الله بآيات ويظهرها عليهم، وقولنا فى أطفال المشركين أن الله عز وجل يؤجج لهم نارا فى الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك وندين بأن الله تعالى يعلم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون.

يعلق ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى على ما ذكره من مقدمه الإبانة فى أصول الديانة، بأن ما ذكره فيها هو عين العقيدة التى عليها أهل السنة وحنابلة بغداد خلا الحنابلة الغالية وهى التى آذت الأشعرى، كما هى رد على أصحاب الأباطيل وأهل البدع فيقول:

«فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام العالم الذى شرحه وبينه وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه وكونوا ممن قال الله فيهم: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٩] وتبينوا فضل أبى الحسن واعرفوا إنصافه واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه؛ لتعلموا أنهما كانا فى الاعتقاد متفقين وفى أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين، ولم تزل الحنابلة ببغداد فى قديم

الدهر على ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية على أصحاب البدع لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات فمن تكلم منهم فى الرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم ومن حقق منهم فى الأصول فى مسألة فمنهم يتعلم فلم يزالوا كذلك حتى حدث الاختلاف فى زمن أبى نصر القشيرى ووزارة النظام ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام، وعلى الجملة فلم يزل فى الحنابلة طائفة تغلو فى السنة وتدخل فيما لا يعنيها حبا للخفوف فى الفتنة. ولا عار على أحمد - رحمه الله - من صنيعهم وليس يتفق على ذلك رأى جميعهم؛ ولهذا قال أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين وهو من أقران الدارقطنى ومن أصحاب الحديث المتسننين ما قرأت على الشيخ أبى محمد عبد الكريم بن حمزة بن الخضر بدمشق عن أبى محمد عبد العزيز بن أحمد قال: حدثنى أبو النجيب عبد الغفار بن عبد الواحد الأرموى قال ثنا أبو ذر عبد بن أحمد الهروى قال سمعت ابن شاهين يقول: رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء جعفر بن محمد وأحمد ابن حنبل، كتب إلى أبى القسم العكبرى يخبرنى عن أبى المعالى عزيزى بن عبد الملك قال لما تم للهجرة مائتان وستون سنة رفعت أنواع البدع رءوسها ونسقت عوام الخلائق كئوسها حتى أصبحت آيات الدين منطمسة الآثار وأعلام الحقب مندرسة الأخبار فأظهر الله سبحانه وتعالى ناصر الحق وناصر الخلق محيى السنن مرضى السنن الإمام الرضى الزكى أبا الحسن سقى الله بماء الرحمة تربته وأعلى فى غرفات الجنان درجته من أصل باذخ الذرى وشرف شامخ القوى وهو أبو موسى عبد الله بن قيس الأشعرى صاحب رسول الله ﷺ وقاضيه والمستخلف من قبل الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضوان الله عليهم أجمعين على القضاء والصلوات والجيوش والإمارة على المؤمنين وتعليم الشريعة للمسلمين، وكان زوج أم كلثوم بنت الفضل بن العباس بن عبد المطلب وهى أم أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى جد الإمام أبى الحسن الأشعرى، وروى دعلج بن أحمد عن عبد الله بن أحمد بن حنبل نبأ أبى معمر قال ثنا عبد الله بن إدريس عن أبيه عن سماك بن حرب عن عياض الأشعرى عن أبى موسى الأشعرى قال قرأت عند رسول الله ﷺ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] فقال صلوات الله عليه وسلامه (هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن) ومعلوم بأدلة القول وبراهين الأصول أن أحدا من أولاد أبى موسى لم يرد على أصحاب الأباطيل ولم يبطل شبه أهل البدع والأضاليل بحجج قاهرة من الكتاب والسنة ودلائل باهرة من الإجماع والقياس إلا الإمام أبو الحسن الأشعرى وحديث أبى موسى دليل

واضح على فضيلة الإمام أبى الحسن الأشعرى رضي الله عنه فجاهد أعداء الحق وقمعهم وفرق كلمتهم وبدد جمعهم بالحجج القاهرة العقلية والأدلة الباهرة السمعية.

الذب عن أبى الحسن الأشعرى لابن درباس(*)

شهادات الحفاظ

قام لغط وتشويش حول شخصية أبى الحسن الأشعرى شأن الذين صنعوا التاريخ فمن ناقد لمنهجه ومن حاقد على شهرته فبالغ فى حقده، ومن محب أفرط فى حبه، وكل هؤلاء جميعا جمع بينهم المبالغة فى موقفهم وتعصبهم الشديد لما يذهبون إليه وكنا نرى أن الخلاف حوله والرد عليه قائم على ثلاث قضايا هى:

- مسألة القول بخلق القرآن.
- التأويل للآيات المشبهة.
- نسبته إلى الجهمية فى بعض آرائها ونسبة بعض آراء إليه.

قام بحصرها السبكى فى طبقات الشافعية.. وهذا ابن درباس عقد رسالة صغيرة فى الذب عنه.

قال أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس(1).. الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وخص نبينا محمد وآله منه بالنصيب الأوفى.

أما بعد فاعلموا معشر الإخوان، وفقنا الله وإياكم للدين القويم وهدانا أجمعين للصراط المستقيم، بأن «كتاب الإبانة عن أصول الديانة» الذى ألفه الإمام أبو الحسن على ابن إسماعيل الأشعرى هو الذى استقر عليه أمره فيما كان يعتقده وبما كان يدين الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتزال بِمَنِّ الله ولطفه، وكل مقالة تنسب إليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها وتبرأ إلى الله سبحانه منها، كيف وقد نص فيه على أن

(*) صدر الدين أبو القاسم عبد الملاك بن عيسى بن درباس. شغل القضاء بالديار المصرية. رحل فى طلب العلم وسمع من ابن عساكر، وروى عنه الحافظ زكى الدين المنذرى. ولد بالموصل سنة ٥١٦هـ وتوفى سنة ٦٠٥هـ.، سير أعلام النبلاء جـ٢١ ٤٧٥ . الذهبى.

(1) رسالة فى الذب عن الأشعرى لأبى القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس.

ديانته التى يدين الله سبحانه بها وروى وأثبت ديانة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث الماضين، وقول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم أجمعين وأنه ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله فهل يسوغ أن يقال أنه رجع عنه إلى غيره فإلى ماذا يرجع أتراه يرجع عن كتاب الله وسنة نبى الله خلاف ما كانت عليه الصحابة والتابعون وأئمة الحديث المرضيون وقد علم أنه مذهبهم ورواه عنهم، هذا لعمرى ما لا يليق نسبته إلى عوام المسلمين فكيف بأئمة الدين؟ أو هل يقال أنه جهل الأمر فيما نقله عن السلف الماضين مع إفنائه جل عمره فى استقراء المذاهب وتعرف الديانات، هذا مما لا يتوهمه منصف ولا يزعمه إلا مكابر مسرف ويكفيه معرفته بنفسه أنه على غير شىء.

وقد ذكر الكتاب واعتمد عليه وأثبته عن الإمام أبى الحسن رحمة الله عليه وأثنى عليه بما ذكره فيه وبرأه من كل بدعة نسبت إليه ونقل منه إلى تصنيفه جماعة من الأئمة الأعلام من فقهاء الإسلام وأئمة القراء وحفاظ الحديث وغيرهم.

منهم الإمام الفقيه الحافظ أبو بكر البيهقى صاحب التصانيف المشهورة والفضائل المأثورة اعتمد عليه فى كتاب الاعتقاد له وحكى عنه فى مواضع منه ولم يذكر من تآليفه سواه فقال فى باب القول فى القرآن ما أنبأنا الإمام الحافظ أبو القاسم على بن الحسن ابن هبة الله الشافعى المعروف بابن عساكر بقراءتى عليه قال: أنبأ أبو عبد الله محمد بن الفضل بن أحمد الفراوى الصاعدى قراءة عليه أنبأ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى قال وقد حكى عن الشافعى - رحمه الله - ما دل على أن ما نتلوه من القرآن بألسنتنا ونسمعه بآذاننا ونكتبه فى مصاحفنا كلام الله قال وبمعناه ذكره أيضا على ابن إسماعيل يعنى أبا الحسن الأشعرى رحمة الله عليه فى كتاب الإبانة ثم قال: وقال أبو الحسن على بن إسماعيل رحمة الله عليه فى كتابه.

فإن قال قائل حدثونا أتقولون أن كلام الله فى اللوح المحفوظ.

قيل له نقول ذلك لأن الله قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] فالقرآن فى اللوح المحفوظ وهو فى صدور الذين أوتو العلم قال الله تعالى ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] وهو متلو بالألسنة قال الله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ [القيامة: ١٦] فالقرآن مكتوب فى الحقيقة محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة متلو بألسنتنا فى الحقيقة كما قال الله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] هذا آخر ما حكاه البيهقى عن كتاب الإبانة،

وقال البيـهقى أيضا فى أول هذا الباب بعد احـتجاجه بآيات وغيـرها مما هو مذكور فى كتاب الإبانة فقال: وقد احتج على ابن إسماعيل بهذه الفصول.

ومنهم الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن ثـابت العراقى فإنه قال فى بيان مسألة الاستواء من تأليفه ما أخبرنا به أنبأ الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت قال: رأيت هؤلاء الجهمية ينتمون فى نفى العرش وتأويل الاستواء إلى أبى الحسن الأشعرى وما هذا بأول باطل ادعـوه وكذب تعاطوه، فـقد قـرأت فى الكتاب الموسوم بالإبـانة عن أصول الديانة أدلة من جملة ما ذكرته على إثبات الاسـتواء وقال فى جملة ذلك ومن دعاء أهل الإسلام جميعا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى فى الأمر النازل بهم يقولون يا ساكن العرش ثم قال: ومن حلفهم جميعا قولهم لا والذى احتجب بسبع سموات. هذا آخر ما حكاه وفى الإبانة كما ذكره.

ومنهم الإمام الأسـتاذ الحافظ أبو عـثمان إسـماعيل بن عـبد الرحمن بن أحـمد الصابونى فإنـه قال ما أنبأنى به الشيخ الجـليل أبو محمد القاسم بـن الإمام الحافظ أبى القاسم على بن الحسن بن عسـاكر الشافعى ببيت المقدس حرسـه الله سنة ست وسبعين وخمسمائة قال أنبأنى أبى، قال سمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن بشار البوشنجي المعروف بالخربوى الفقيه الزاهد أراه يحكى عن بعض شيوخه أن الإمام أبا عثـمان إسماعيل بن عبـد الرحمن بن أحمد الصابونى النيسـابورى ما كان يخرج إلى مجلس درسه إلا بيده كتاب الإبانة لأبى الحسن الأشعرى ويظهر الإعجاب به ويقول ما الذى ينكر على من هذا الكتاب شرح مذهبه.

قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر عقـب هذه الحكاية فهذا قول الإمام أبى عثمان وهو من أعيان أهل الأثر بخراسان.

ومنهم إمام القراء أبوعلى الحسن بن على بن إبراهيم الفـارسى فإنه قال ما أنبانى به الإمام الحـافظ أبو طاهر السلفى عن أبى الحـسن المبارك بن عـبد الجبـار بن أبى على الصيرفى وأخبرنا أبو الحسن على بن إبراهيم وفاطمة بنـت الحافظ سعد الخير بن محمد ابن سهل الأنصاريان قـالا أنبأنا الإمام أبو على الحسن بن على بـن إبراهيم المقرى وذكر الإمام أبا الحسن الأشعـرى رحمة الله عليه فقال وله كتاب فى السنة سـماه كتاب الإبانة صنفه ببغداد لما دخلها قال وله مسألة فى الإيمان أنه غير مخلوق.

قلت إنا وهذه المسألة قد ذكرها الحافظ أبو القاسم بن عساكر أثبتها عنه وهى عندنا من رواية الإمام الحافظ أبى طاهر السلفى ولم يقع لى شىء من تآليف أبى الحسن بالرواية المتصلة إليه سواها.

ومنهم الإمام الفقيه أبو الفتح نصر المقدسى رحمه الله فإنى وجدت كتاب الإبانة فى كتبه ببيت المقدس حرسه الله ورأيت فى بعض تآليفه فى الأصول فصولا منها بخطه.

ومنهم الإمام الحافظ أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله الشافعى المعروف بابن عساكر فإنه قال فى كتاب (تبيين كذب المفترى على أبى الحسن الأشعرى) رادا على من زعم أن أبا الحسن لم يكن يدين الله تعالى بما ذكره فى كتاب الإبانة فقال ما أنبأنى به ابنه الشيخ الجليل أبو محمد القاسم أنبأ أبى رحمه الله قال وما ذكره يعنى الزاعم ما تقدم فى كتاب الإبانة فقول بعيد من قول أهل الديانة كيف يصنف فى العلم كتابا يخلده وقولا يقول بصحة ما فيه ولا يعتقده بل هم يعنى المحققين من الأشعرية يعتقدون ما فيها أشد اعتقاد ويعتمدون عليها أشد اعتماد؛ فإنهم بحمد الله ليسوا معتزلة ولا نفاة لصفات الله معطلة لكنهم يثبتون له سبحانه ما أثبته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به فى محكم الآيات وما وصفه به نبيه ﷺ فى صحيح الروايات، قال ولم يزل كتاب الإبانة مستصوبا عنده أهل الديانة.

ثم حكى ما حكيناه عن الأستاذ أبى عثمان الصابونى وقال فى موضع آخر من كتابه: هذا فإذا كان أبو الحسن كما ذكر عنه من حس الاعتقاد مستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد يوافقه فى أكثر ما يذهب إليه أكابر العباد ولا يقدح فى معتقده غير أهل الجهل والعناد فلا بد أن نحكى عنه معتقده على وجهه بالأمانة ونجتنب أن نزيد فيه أو ننقص منه تركا للخيانة لتعلم حقيقة حاله فى صحة عقيدته فى أصول الديانة، فاسمع ما ذكره فى أول كتابه الذى سماه بالإبانة فإنه قال: الحمد لله.. ثم استمر الحافظ أبو القاسم رحمه الله فى إيراد الكلام على نصه وفصه من أوله إلى باب الكلام فى إثبات الرؤية لله عز وجل بالأبصار فى الآخرة حرفا حرفا كما شرط، ثم قال عقيب ذلك فتأملوا ـ رحمكم الله ـ هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه واعترفوا بفضل هذا الإمام العادل الذى شرحه وبينه وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه وكونوا ممن قال

الله فيهم: ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨] وبينوا فضل أبى الحسن واعرفوا إنصافه واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه لتعلموا أنهما كانا فى الاعتقاد متفقين وفى أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين، ولم تزل الحنابلة فى بغداد فى قديم الدهر على ممر الأوقات يعتقدون بالأشعرية حتى حدث الاختلاف فى زمن أبى نصر بن القشيرى ووزارة النظام ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام(١).

ومنهم الفقيه أبو المعالى مجلى صاحب كتاب الذخائر فى الفقه فقد أنبأنى غير واحد عن الحافظ أبى محمد المبارك بن على البغدادى ونقلته أنا من خطه فى آخر كتاب الإبانة قال: نقلت هذا الكتاب جمعه من نسخة كانت مع الشيخ الفقيه مجلى الشافعى أخرجها إلى فى مجلد فنقلتها وعارضت بها وكان ـ رحمه الله ـ يعتمد عليها وعلى ما ذكره فيها ويقول من صنفه ويناظر على ذلك لمن ينكره وذكر ذلك لى وشافهنى به وقال: هذا مذهبى وإليه أذهب فرحمنا الله وإياه نقلت ذلك فى سنة أربعين وخمسمائة بمكة حرسها الله هذا آخر ما نقلته من خط ابن الطباخ رحمه الله.

ومنهم الحافظ أبو محمد بن على البغدادى نزيل مكة حرسها الله فإنى شاهدت نسخة بكتاب الإبانة بخطه من أوله إلى آخره وفى آخره بخطه ما تقدم ذكره آنفا وهى بيد شيخنا الإمام رئيس العلماء الفقيه الحافظ العلامة أبى الحسن بن المفضل المقدسى ونسخت منها نسخة وقابلتها عليها بعد أن كنت كتبت نسخة أخرى مما وجدته فى كتاب الإمام نصر المقدسى ببيت المقدس حرسها الله.

ولقد عرضها بعض أصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراء إلى أبى الحسن الأشعرى ببيت المقدس فأنكرها وجحدها وقال: ما سمعنا بها قط ولا هى من تصنيفه. واجتهد آخر فى عمال رويته ليزيل الشبهة بفطنته فقال بعد تحريك لحيته: لعله ألفها لما كان حشويا فأدريت من أى أمريه أعجب من جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره فى التصانيف من العلماء أو من جهله بحال شيخه الذى يفترى عليه بانتمائه إليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الأمة عالمها وجاهلها وشبهت أمره فى ذلك بحكاية أنبأها الإمام أبو طاهر أحمد بن محمد رحمه الله قال أنبأنا.

(١) «شرح الأصول الخمسة»، ص ١٨٣.

فإذا كانوا بحال من ينتمون إليه بهذه المثابة فكيف يكونون بحال السلف الماضين وأئمة الدين من الصحابة والتابعين وأعلام الفقهاء والمحدثين وهم لا يلوون عليك ولا ينظرون فى آثارهم هم والله بذلك أجهل وأجهل، كيف لا قد قنع أحدهم بكتاب ألفه بعض من ينتمى إلى أبى الحسن بمجرد دعواه وهو فى الحقيقة مخالف لمقالة أبى الحسن التى يرجع إليها واعتمد فى تدينه عليها قد ذهب صاحب التأليف إلى المقالة الأولى وكان خلاف ذلك أحرى به وأولى لتستمر القاعدة وتصير الكلمة واحدة.

الباب الثالث

ابن حنبل و مدرسته

الفصل الأول

الإمام أحمد يعيد إحياء السلف

الفصل الثانى

الدفاع عن حجية الوحى الإلهى والرد على الجهمية

الفصل الأول

الإمام أحمد يعيد إحياء السلف

نشأة الإمام أحمد:

ولد أحمد بن حنبل فى شهر ربيع الأول سنة ١٦٤هـ[١] وكانت خراسان موطن أبويه[٢] وكان والده محمد بن حنبل من أبناء أحد قواد خراسان فى الجيش العباسى الذى قوض عرش الأمويين[٣] وأن أسرته كانت قد تركت خراسان لتقيم ببغداد، وولد لها أحمد، بعد بلوغها هذه المدينة بأيام، أو بأشهر قلائل على خلاف[٤]، ولم نقف على أسماء أفراد أسرته، كما لم نعرف لأبويه أبناء سواه. وليس فيما رجعنا إليه من المصادر، ذكر لأحد من ذويه أو أقرباء أبيه، اللهم إلا عمه إسحق بن حنبل[٥]، وولد لهذا الأخير، وَلَدٌ يدعى حنبل بن إسحق بن حنبل[٦] وأصل أحمد من سلالة عربية خالصة[٧]، من شيبان، إحدى بطون القبيلة العربية الكبيرة: بكر بن وائل. وقلما ينسب أحمد إلى أبيه محمد. بل ينسب لجده لأبيه حنبل. وقد يرجع هذا إلى أن أباه توفى فى الثلاثين من عمره[٨]، حين كان أحمد لا يزال طفلا. ومن ثم انتقل عبء تربيته إلى أمه التى لانعرف عن اسمها أو ترجمتها شيئا.

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان رقم ١٩، وتذكرة الحفاظ للذهبى، الطبقة ٨ رقم ١٨، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى جـ ١ ص ٧٣٥ وما بعدها.

(٢) ياقوت جـ ٢ ص ٧٧٧. (٣) حلية الأولياء لأبى نعيم مخطوط ليدن ورقة ١٢١١، ١٥٠ب.

(٤) ابن خلكان رقم ١٩، والذهبى الطبقة ٨ رقم ١٨، وتهذيب الأسماء واللغات للنووى ص ١٤٦ (هذه هى الطبعة الأوربية، وفى طبعة منير بالقاهرة فى جـ ١ ص ١١٠).

(٥) النجوم الزاهرة جـ ١ ص ٧٧١. (القاهرة جـ ٢ ص ٣٣٦).

(٦) النجوم الزاهرة جـ ص ٧٦، وانظر أيضا ص ٢٦ (القاهرة جـ ٣).

(٧) المقريزى مخطوط ليدن رقم ١٩١٧ ورقة ١: وأصله من العرب. قال يحيى بن معين: مارأيت خيرا من أحمد، ما افتخر علينا قط بالعربية، ولا ذكرها.

(٨) أحمد بن حنبل والمحنة و، ف «باتون ترجمه: عبد العزيز عبد الحق.

دراسته وشيوخه:

ولم نقف على شيء من أخباره فى السنين الأولى من حياته. ولا نعلم سوى أنه ظل مقيما ببغداد إلى سنة ١٧٩هـ، ففى هذه السنة، حين بلغ الخامسة عشرة من عمره، أخذ فى طلب الحديث[١] فبدأ بمجلس عبد الله بن المبارك، الذى قدم بغداد لآخر مرة فى سنة ١٧٩هـ، غير أن أحمد جاء متأخرا، إذ وجد أن ابن المبارك قد غادرها إلى طرطوس[٢] (فى غزوة جردت عليها لقتال الروم) وقد تأسف أحمد على عدم اجتماعه بالإمام مالك لأن مالك بن أنس توفى فى سنة تسع وسبعين ومائة وهى السنة التى طلب الإمام أحمد فيها الحديث، فكان يقول:

«فاتنى مالك، فأخلف الله عليّ، سُفيان بن عيَيْنَة.. وفاتنى حمَّاد بن زيد، فأخلف الله عليَّ إسماعيل بن عُلَيَّة»[٣].

وأول شيخ تلقى عليه العلم، هو هُشَيْم بن بشير السُّلَمِى الذى توجه إليه فى سنة ١٧٩هـ[٤].

فقد أخذ من هُشَيْم فى هذه السنة. ثم إنه واصل دراسة الحديث معه لكى يتلقى بيانات أوفى عن الأحاديث المُشْكلة. واستغرقت هذه الدراسة ثلاث سنوات وجانبا من السنة الرابعة، إلى وفاة هُشَيْم التى وقعت فى سنة ١٨٣هـ. وقد كتب من إملاء هُشَيْم كتاب الحج الذى يضم نحو ألف حديث، وجانبا من التفسير والقضاء، وكتبا صغارا قال أبو الفضل صالح عن أبيه أحمد:

«وكتبت عن هُشَيْم سنة تسع وسبعين، إلا أنى لم أعتقد بعض سماعى. ولزمناه سنة ثمانين وإحدى وثنتين وثلاثة. ومات سنة ثلاث وثمانين. كتبنا عنه كتاب الحج، نحوا من ألف حديث، وبعض التفسير والقضاء، وكتبا صغارا. قال: قلت: تكون ثلاثة آلاف حديث؟ قال: أكثر»[٥].

---

(١) تذكرة الذهبى الطبقة ٨ رقم ١٨.

(٢) الحلية ورقة ١١٣٨ (القاهرة جـ ٩ ص ١٦٣): وكان ابن المبارك قدم فى هذه السنة وهى آخر قدمة قدمها. وذهب إلى مجلسه فقالوا: خرج إلى طرطوس فتوفى سنة إحدى وثمانين. وفى تهذيب النووى ص ٣٦٥ (منير جـ ص ٢٨٦) أن ابن المبارك توفى سنة ١٨١ هـ.

(٣) المقريزى ورقة ٣.

(٤) حلية الأولياء ورقة ١٣٩ أ (طبعة القاهرة جـ ٩ ص ١٦٤)

(٥) انظر موضوع الرحلة فى طلب الحديث كتاب جولدتسيهر دراسات إسلامية (بألمانيا) جـ ٢ ص١٧٦.

وقد رحل أحمد فى طلب الحديث، إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والعراق(١). وممن تلقى عليهم: سفيان بن عُيَيْنَة المتوفى سنة ١٩٨هـ، وإبراهيم ابن سعيد المتوفى سنة ١٨٣هـ، ويحيى بن سعيد القطان المتوفى سنة ١٩٨هـ، ووكيع المتوفى سنة ١٩٦هـ، وابن عُلَيَّة المتوفى سنة ١٩٣هـ، وابن مهدى المتوفى سنة ١٩٨هـ، وعبد الرزاق بن همام الصنعانى المتوفى سنة ٢١١هـ، وجرير بن عبد الحميد، المتوفى سنة ١٨٨هـ، وعلى ابن هشام بن البَريد، ومُعْتَمِر بن سليمان المتوفى سنة ١٨٧هـ، وغُنْدَر المتوفى سنة ١٩٣هـ، وبشر بن المُفَضَّل المتوفى سنة ١٨٦هـ، وزياد البَكَّائى، ويحيى بن أبى زائد، المتوفى سنة ١٨٢هـ، وأبو يوسف القاضى المتوفى سنة ١٨٢هـ، وابن نُمَيْر المتوفى سنة ٢٣٤هـ، ويزيد بن هرون المتوفى سنة ٢٠٦هـ، والحسن بن موسى الأشْيَب المتوفى سنة ٢٠٩هـ، وإسحق بن راهويه المتوفى سنة ٢٣٨هـ، وعلى بن المدينى المتوفى سنة ٢٣٤هـ، ويحيى بن مَعين المتوفى سنة ٢٣٣هـ(٢).

«واجتمع أحمد بالإمام الشافعى وأخذ عنه الفقه وأصوله»(٣). ولا نعرف كثيرا عن تاريخ أحمد إلى سنة ٢١٨هـ، التى بدأ فيها الخليفة المأمون فى امتحان الناس بالقول بخلق القرآن. ففى هذه السنة يطفر اسم أحمد بغتة، ويصبح عَلَما واسع الشهرة. ولا بد أنه درس على أبى يوسف، قبل سنة ١٨٢هـ، وهى تاريخ وفاة ذلك القاضى الكبير. وبدأت علاقته بالشافعى فى سنة ١٩٥هـ، حين قدم الشافعى بغداد، ودام هذا الاتصال إلى سنة ١٩٧هـ، وهى السنة التى توجه فيها الشافعى إلى مكة.

---

(١) أحمد بن حنبل ص ٥٠.

(٢) انظر أيضا: تهذيب النووى ص ١٤٢ وما بعدها (طبعة منير بالقاهرة جـ ٢ ص ١٥٦)، وطبقات الشافعية لابن السبكى ورقة ١٣٣ (طبعة الحيسنية بالقاهرة جـ١ ص ٢٠١)، وتذكرة الحفاظ للذهبى، الطبقة ٨ رقم ١٨، وقد أضاف الذهبى لشيوخ أحمد بن حنبل، تجر بن أسد، كما ذكر أبو المحاسن (بن تغرى بردى) من شيوخ أحمد: قبيصة بن عقبة، النجوم الزاهرة جـ ١ ص٦٣٨ (طبعة القاهرة جـ ٢ ص ٩١٢، وخلف ابن هشام البزار، النجوم جـ ١ ص ٦٨١ (طبعة القاهرة جـ ٢ ص ٢٥٦)، وإسماعيل بن إبراهيم بن بسطام، النجوم جـ ١ ص ٧١٥ وصحته إسماعيل بن إبراهيم بن بسام، انظر طبعة القاهرة للنجوم فى جـ ٢ ص ٢٨٦ جـ ٢ ص٣٠٣). وقتيبة بن سعيد بن جميل، النجوم الزاهرة ١: ٧٣٤ (القاهرة جـ ٢ ص ٣٠٣ وقد عد الشهرستانى، وكينا، ويزيد بن هارون من الشيعة، انظر الملل والنحل، ترجمة هاربكر جـ ١ ص ٨١٢).

(٣) المقريزى ورقة ٢ أحمد بن حنبل ص ٥١.

شخصية الإمام أحمد ومنزلته:

نلاحظ أن شخصية الإمام أحمد تتقسمها نزعات مختلفة غلبت على كُتاب سيرته، فالصوفيون أدرجوه فى طبقاتهم، ومثلوه فى صورة تتلاءم مع ما كان يذهب إليه معاصروه من الزهاد مثل بشر الحافى، أو تخفف من إنكار أحمد لحركة التصوف التى بدأت تقوى منذ أوائل القرن الثالث الهجرى، وكان يمثلها آنذاك الحارث بن أسد المحاسبى.

وإلى جانب التصوير الصوفى للإمام أحمد، ممثلا فى متقدمى الصوفية كأبى طالب المكى فى قوت القلوب، وأبى نعيم الأصبهانى فى الحلية، وفى متأخريهم كالمناوى فى الكواكب الدرية والشعرانى فى لواقح الأنوار، تصوير أشعرى، ينزه فيه الأشاعرة أحمد عما زعموه من إغراق أتباعه فى التجسيم والتشبيه. هذا فضلا عن التصوير الحنبلى لسيرة الإمام فى كتب طبقات الحنابلة التى يتحمس فيها الحنابلة لإمامهم، ولعل أبلغها ترجمة أحمد التى صدر بها مجير الدين العليمى كتابه: «المنهج الأحمدى فى تراجم أصحاب الإمام أحمد»، والذى توجد منه فى دار الكتب المصرية بالقاهرة نسخة مخطوطة مصورة فى مجلدين تحت رقم ٨١١ تاريخ[١].

المنحنى البيانى لظهور فكرة خلق القرآن

١ - الدولة الأموية: الجعد بن درهم.

فى بداية القرن الثانى للهجرة، أخذ الجعد بن درهم، مؤدب الخليفة (الأموى) مروان الثانى بالمبدأ القائل بأن القرآن مخلوق. وفى هذا الوقت جمح الخيال بخصوص هذه الفكرة، فأبدوا مقدرتهم فى استخراج الروايات والأحاديث التى تعينهم على إرجاع هذه الفكرة وتتبعها بالعودة بها من عهد الجعد بن درهم إلى عهد لبيد اليهودى الذى قيل أنه سحر النبى ﷺ وأمرضه[٢]. ومع أن الفكرة قد آلت إلى الجعد، فقد قتل من أجلها، قتله خالد بن عبد الله (القسرى) حاكم العراق، وذلك بأمر الخليفة هشام (بن عبد الملك). ولا نسمع بعد مقتل الجعد بن درهم، بشىء عن مذهب خلق القرآن، حتى عهد الخليفة العباسى هارون الرشيد[٣].

(١) أحمد بن حنبل والمحنة - ولتر ملفيل باتون - مقدمه المترجم عبد العزيز عبد الحق.

(٢) محمد (بالألمانية) بقلم فيل Weil ص ٩٤ هامش رقم ١٢١

(٣) هوتسيم فى كتابه: المنازعات الاعتقادية (بالهولندية) ص ١٠١ وما بعدها.

أما قصة التطور التاريخى لمذهب خلق القرآن[١] الذى أدى إلى أن يمتحن الناس به فى عهد المأمون وخلفائه. فقد بينه أبو الفرج بن الجوزى[٢] المتوفى سنة ٥٩٧ هـ فيما يلى: لم يزل الناس على قانون السلف، وقولهم أن القرآن كلام الله غير مخلوق، حتى نبغت المعتزلة[٣]، فقالوا بخلق القرآن، وكانوا يتسترون بذلك إلى زمن الرشيد حتى أن الرشيد قال يوما: بلغنى أن بشر المريسى[٤] يقول: القرآن مخلوق، والله على، أن أظفرنى الله به لأقتلنه قتلة، ما قتلتها أحدا. ولما علم بشر بذلك ظل متواريا أيام الرشيد، نحوا من عشرين سنة (وهذا يرجع بنا فى تحديد إعلانه للمذهب الذى نحن بصدده إلى نحو سنة ١٧٣هـ). فلما ولى المأمون، خالطه قوم من المعتزلة وحسنوه، فحسنوا له القول بخلق القرآن.

---

(١) انظر فى هذا الموضوع كتاب فيل Weil تاريخ الخلفاء (بالألمانية جـ ٢ ص ٢٦٢ هامش رقم ١)، وتاريخ الآراء السائدة فى الإسلام (بالألمانية) بقلم فون كريمر، ص ٢٣٣ وما بعدها، . وانظر فى نفس الكتاب الملاحظة الخاصة بالترتيب الزمنى للوقائع فى الهامش رقم ٢٠ فى ص ١٢٧.

(٢) فى الأصل: المتوفى سنة ٥٩٨ هـ وصحتها ما أثبتناه.

(٣) انظر فى أصل تسمية المعتزلة وقيام فرقتهم كتاب: المعتزلة (المفكرون الأحرار فى الإسلام - بالألمانية نشر فى ليبزج سنة ١٨٦٥ م) بقلم شتينر Steimer من ٢٥ وما بعده، وكتاب هوتسيما: المنازعات الاعتقادية ص ٥١. وانظر فى تاريخ فرقة المعتزلة كتاب شتينر ص ٤٨ وما بعدها، وكتاب دورى: الإسلام (بالهولندية وله ترجمة فرنسية) ص ١٨٢، ١٨٤ وشرح المسعودى مذهبهم (فى كتابه مروج الذهب طبعة باريس) جـ ٦ ص ٢٠ وما بعدها، وكذلك شتينر ص ٢ وما بعدها، وهوتسيما فى ص ٥٥، ٨٠، ٨٩، ١٢١ وما بعدها فى كتابه. وكذلك فى ترجمة هاربريكر (بالألمانية) لكتاب الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٤٠، أما مذهب المعتزلة فى القرآن فيوجد فى كتاب شتينر ص ٧٥ وما بعدها، وفى كتاب هوتسما ص ١٠٤ وما بعدها. (وللمترجم تعليقات على هذه المراجع وعلى ماظهر خاصا بالمعتزلة بعد سنة ١٨٩٧م التى ظهر فيها كتاب المؤلف. وكتاب أحمد بن حنبل والمحنة ص ٩١).

(٤) أما هوتسيما فى كتابه: المنازعات الاعتقادية ص ٧٩ (قارن هامش رقم ١) فقد عد بشر المريسى من أعلام المرجئة فى عصره وقد صحف الشهرستانى اسمه فى كتاب الملل والنحل، ترجمة هاربريكر (بالألمانية) فقد ذكر بشر بن عتاب المريسى، بدلا من بشر بن غياث نقل التصحيف من هاربريكر - جـ ١ ص ٩٤: وقد أورد الشهرستانى آراءه فى جـ ١ ص ١٦١، ١٦٢، وقارنها بما جاء فى جـ ١ ص ٢٤٣ أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٥٥.

٢ - المأمون والقول بخلق القرآن:

أجمع المؤرخون على عناية المأمون بدراسة المسائل المتعلقة بعلم الكلام[١]. كما أنه تلقى دروسا كثيرة فى الحديث وعلوم القرآن، كما درس القرآن فى سن مبكرة. وكان من شيوخه: مالك بن أنس، وهشيم بن بشر، وأبوه الرشيد.

يقول عبد العزيز عبد الحق: لم يشر هوتسما إلى المرجع الذى استند إليه فى هذا. كما أنه لا يتفق مع ما تيسر لى أن أطلع عليه من المصادر التى رجعت إليها، وهى تعكس الترتيب الذى ذكره هوتسما، وقد تقيدت بترتيبها. يريد المؤلف أن المأمون بدأ بعلوم السنة وانتهى إلى علم الكلام لا العكس كما زعم هوتسما، وهذا هو الراجح.

وقد هيأت له همته فى التحصيل لما كان طالبا مكانة ممتازة بين المتفقهين بعلوم الدين، ولكن ذهنا متقدا كذهنه، قوى الميل إلى قدر من العلم أوسع مدى، مما تهيؤه له حدود السنة الإسلامية، سرعان ماأبدى شغفه بالفلسفة التى كان الناس قد بدأوا بالعناية بها فى عهد الخلفاء (العباسيين)، كما تعلق بآداب العرب وعلومهم. وقد أشبع ميوله العقلية[٢]، فجمع إلى بلاطه، من مختلف أنحاء إمبراطوريته، الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا على جانب من التفكير الحر، أوفر حظا من أولئك الذين كانوا يغشون مجالس آبائه وأسلافه[٣]. ومع ذلك فإنا لا ننظر إلى المأمون على أنه رجل ليس الورع والتقوى من طبيعته، أو أنه اشتد ولعه بالمسائل الدينية ليشبع نهمه فى الجدل والمناظرة. فقد قيل عنه أن ختم فى رمضان ثلاثا وثلاثين ختمة[٤]. كما أنه كان ينفح شيوخ

(١) انظر أيضا النجوم الزاهرة جـ ١ ص ٦٤٤، وتاريخ الأدب بقلم همر برجشتول جـ ٣ ص ٢٦، وتاريخ الخلفاء للسيوطى - كلكتا سنة ١٨٥٧ م ص ٣١٠، والسلام بقلم دوزى، سنة ١٨٨٠م ص ١٥٢، وتتفق الملاحظات التى كتبها كل من السبكى ص ١٤٤، والمقريزى ص ٣، فى أخلاق المأمون، مع ما جاء فى المؤلفات السابقة الذكر.

(٢) ذهب شتينر فى ص ١٦ من كتابه المعتزلة إلى أن نزعة المسلمين نحو الآراء الحرة فى المسائل الكلامية التى زادت الفلسفة اليونانية من قوتها، سبق أن أحس بها العرب قبل تعرفهم بالفكر اليونانى الفلسفى.

(٣) انظر ص ٨٦ وما بعدها فى كتاب: المنازعات الاعتقادية بقلم هوتسما، فى موضوع رعاية الخلفاء العباسيين لرجال الأدب والفلسفة. وأثر هذه الرعاية فى قيام المتكلمين، وأثرهم المضاد أو غير المباشر فى إثارة همم المشتغلين بالحديث، وأحمد بن حنبل ص ٩٤.

(٤) دراسات إسلامية لجولدتسيهر ج٢ ص ٥٨، ٥٩، وتاريخ الآراء السائدة بقلم فون كريمر ص٣٠١ هامش رقم ١٥، وكتاب المعتزلة بقلم شتينر ص ٦ هامش رقم ٥، والسبكى الحسينية بالقاهرة جـ ١ ص ٢١٧ تحقيق محمود الطناحى.

الحديث بالمال سدا لحاجتهم. وكانوا جميعا يقبلون هذه المنح ما عدا أحمد بن حنبل[١]. غير أن الكتب التى كتبها المأمون بشأن المحنة لا تعطينا صورة مرضية عن أخلاقه.

ويعد المؤرخون السنيون رجال حاشية المأمون، مسئولين فى حمل المأمون على مخالفة أهل السنة فى المسائل الاعتقادية، وعلى اضطهاد الفقهاء المتمسكين بالسنة. غير أن الواقع الذى هو أكثر انطباقا على الحقائق التاريخية، هو أن المأمون ضاق ذرعا ببعض أهل السنة، فالتمس مخرجا فى إحاطة نفسه برجال يماثلونه فى نزعته نحو الفكر الحر[٢].

أما إذا كان هؤلاء الرجال قد حبذوا هذا الرأى أو ذاك، فإن هذه الفكرة لن توزن بالفكرة القائلة بأن الخليفة آثر بيئة الزندقة على بيئة السنة، لا نشايع باتون فى قولة: إن المأمون آثر بيئة الزندقة على بيئة السنة. . لأن القول بذلك فيه إجحاف لجهود المأمون السياسية والثقافية والدينية وإغفال تعقبه للزنادقة والزندقة، أما وقوفه بجانب قضية خلق القرآن فإن الأمر لا يعدو أن يكون رأيا وقف بجانبه بعض المتكلمين. كما يمكن أن يقال بأن أحمدَ بن أبى دؤاد، قاضى القضاة كان مسئولا عن المحنة[٣]. ولكن يجب ألا ننسى أنه قبل أن يظفر ابن أبى دؤاد بهذه السيطرة على عقل المأمون، كاد المأمون يهم بامتحان الناس بخلق القرآن، لولا خشيته عواقب هذا العمل. ويرجع اختيار الخليفة لمذهب خلق القرآن إلى ربيع الأول سنة ٢١٢ هـ (٨٢٧م)[٤].

ولما أقرت الدولة الإسلامية مذهب خلق القرآن، كان إقرارها مقترنا بإعلانها أفضلية علىٍّ، على أبى بكر وعمر. فالمأمون كان من الخلفاء المشايعين للعلويين وقد ذهب هوتسما فى ص ٩٩ من كتابه إلى أن المأمون كان يرمى من أعماله: لبس الخضرة

---

(١) الحلية لأبى نعيم. طبعة القاهرة ج - ٩ ص ١٨١: دفع المأمون مالا، فقال: أقسمة على أصحاب الحديث فإن فيهم ضعفاء، فما بقى أحد إلا أخذ إلا أحمد بن حنبل.

(٢) المؤلف هنا يعبر عن رأيه الخاص وهو لم يدرس السنة الإسلامية دراسة صحيحة.

(٣) انظر كتاب هوتسما: المنازعات الاعتقادية ص ١٠٨ .

(٤) انظر النجوم الزاهرة جـ ١ ص ٣٣٧، والشذور العربية التاريخية لدى خوى ص ٥٤٧، والسبكى ورقة ١٣٦، ط الحسينية جـ ١ ص ٢٠٦: وكان معظما عند المأمون أمير المؤمنين يقبل شفاعته ويصغى إلى كلامه. وأخباره هى هذا كثيرة. فدس ابن أبى دؤاد له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصير يعتقده حقا مبينا، إلى أن أجمع رأيه فى سنة ثمان عشرة ومائتين على الدعاء به. أحمد بن حنبل والمحنة ص ٥٩.

شعار العلويين ونزع السواد شعار العباسيين، وسب معاوية وإباحة المتعة والقول بخلق القرآن) إلى توثيق عرى الاتحاد السياسى مع العلويين، ولكنه بعد انقضاء فترة من الزمن، تبين له أنه لم ينل شيئا من هذا الاتحاد، بل فقد الكثير، فأقلع عن هذه السياسة، ولو أنه ظل مصافيا لحزب العلويين، مشايعا للكثير من آرائه[1]. ولما ألغى المتوكل مذهب خلق القرآن، وأبطل المحنة (أعلن أفضلية الشيخين) ولا غرو فقد كان المتوكل معاديا للعلويين. وفى الحق أن الشيعة كانوا ينزعون فى آرائهم الكلامية نحو الاعتزال؛ ولذا فإنا لا ندهش إذ رأينا الخليفة الذى أقر رأيهم فيما يتعلق بالقرآن، يفضل فى نفس الوقت إمامهم على بن أبى طالب، على أبى بكر وخليفته، كما لا ندهش إذا علمنا أن الخليفة الذى أبطل مذهبهم فى القرآن، أعاد للخليفتين أبى بكر وعمر. سبقهما وفضلهما على علىّ.

وقد استغل أشياع الحزبين: أهل السنة والشيعة، هذين الحادثين استغلالا سياسيا، غير أنه يبدو لنا أن رائد الخلفاء كان مبعثه فى الأصل فى كل هذين الاتجاهين المتضادين، هو أن ينهضوا بإصلاح الدين[2] وقد ظل مترددا طيلة ست سنوات، فى أخذ رعاياه بمذهب خلق القرآن، وإرغامهم على القول به، وأخيرا حينما عزل يحيى بن أكثم قاضى قضاته[3] فى سنة ٢١٧هـ، وقلد هذا المنصب، أحمد بن أبى دؤاد، شجعه أثيره الجديد على اتخاذ هذه الخطوة، إلى أن أمر فى فى السنة الأخيرة من حياته وهى سنة ٢١٨هـ، بامتحان الناس بخلق القرآن[4].

قاضى المحنة[5]:

شغل أحمد بن أبى دؤاد منصبا من المناصب الواسعة النفوذ، فى عهود ثلاثة من

(١) المنازعات الاعتقادية بقلم هوتسما ص ٩٧.

(٢) المنازعات الاعتقادية لهوتسما ص ٩٩ وما بعدها. وانظر فى هذا الموضوع: تاريخ الخلفاء ص٢٥٨ وما بعدها. وتاريخ الآراء السائدة بقلم فون كريمر ص ٣٣٣ وما بعدها.

(٣) الشذور العربية التاريخية لدى خوى ص ٣٧٦.

(٤) أحمد بن حنبل والمحنة ص ٩٧ .

(٥) يهمز كثير من الكتاب الواو فى دواد كما فى كتاب ابن حنبل للأستاذ محمد أبى زهرة القاهرة سنة ١٩٤٧ م ص ٦٠ وما بعدها. وقد أشار ابن خلكان فى ترجمته لأحمد بن دواد ودواد غير مهموزة. وفى القاموس المحيط فى مادة (دود) أن الدواد الرجل السريع وهى بوزن غراب. وفى تاج العروس جـ ٢ ص ٣٥٠ توكيد لهذا. وفى أعجام الأعلام لمحمود مصطفى، القاهرة سنة ١٩٣٥ م ص ٣ توضيح لخطأ من يهمز الواو.

الخلفـاء: المأمون والمعـتصم والواثق، وكـان أقوى منافح عن المحنة إبـان خلافتـهم[١].
ويصوره مؤلفو تراجم أحمد بن حنبل، من أهل السنة، تصـويرا قاتما، غير أنه كان عالما متكلـما، أخذ الكلام عن هـياج ابن العلاء السـلمى الذى كان من أصـحاب واصل بن عطاء[٢]. وهو أول من افتتح الكلام[٣] مع الخلفاء، وكان لايبدؤهم أحد حتى يبدأوه.

وقد قال فى مجلس المعتصم مرة: «إنى لأمـتنع من تكليم الخلفاء بحضرة محمد ابن عبـد الملك الزيات. الوزير فى حاجـة، كراهة أن أعلمه ذلـك، ومخافـة أن أعلمه التأتى لها». وكـان الخليفة المعتصـم خاضعا لرأيه، واقعـا تحت نفوذه. وقدبدأ ابن دواد خدمتـه (للعباسيـين) فى سنة ٢٠٤ هـ، حين اتصل أمره بالمأمـون عن طريق يحيى بن أكثم الذى قربه للخليفة وزكاه. وأوصى المأمـون عند موته أخاه المعتصم بأن يشترك ابن أبى دواد فى مشـورته، (وألا يتخذ وزيرا. فلما ولى المعـتصم الخلافة، عـزل يحيى بن أكثم، وجعل ابن أبى دواد قاضى قضاته). وفـى أول خلافة المتوكل فلج أحمد بن أبى دواد، فعين ابنه محمدا قاضيا بدله. ولكنه عزله فى نفس العام أى فى سنة ٢٣٢هـ.

وقد كان أحمد بن أبى دواد بليغا وشاعرا[٤]، مدحه الشعراء والأدباء وأطنبوا فى ذكر مناقبه ومـآثره، وكان سخيا واسع الكرم محبـا للعيش الرخى الرغد[٥] وقد وصفه ابن السبكى[٦] فقـال: كان القاضى أحـمد بن أبى دواد ممن نشـأ فى العلم وتضلع بعلم

---

(١) المعتزلة بقلم شتينر ص ٧٨.

(٢) انظر فيـما يتـعلق بواصل بن عطاء كتـاب الإسلام بقلم دوزى ص ١٣٣ ومـا بعدها، والمعـتزلة لشتينر ص ٢٥، ٥٠. وقد ذهب هوتسما فى ص ١٠٣ من كـتابه: المنازعات الاعتقادية إلى أنه يبدو أن واصلا لم يقل بخلق القرآن.

(٣) زعم المؤلف أن «الكلام» هنا يقصـد به علم الكلام مع أن المراد به هنا مجرد التـحدث. فالآداب المرعية فى البـلاط العباسى كانت تقـضى بأن الخليفة هو الذى يبدأ الحديث فـى مجلسه، ولكن نظرا لعلو منزلة أحـمد بن أبى دواد أبيح له أن يبـدأ الحديث. وقد حـملنى هذا على إيراد نص عبارة ابـن خلكان فى ترجمته لابن أبى دواد، راجع وفـيات الأعيان جـ ١ ص ١٧٢ من طـبعة الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٣٦ م أحمد بن حنبل ص ٩٨.

(٤) لم ينتفع المؤلف فـيما يبدو من الترجـمة التى أوردها الخطيب البغـدادى لأحمد بن أبى دواد فى كتابه «تاريخ بغـداد». مع أن مخطوطة ليدن لهذا الكتـاب كانت من مراجع المؤلف. راجع هذه التـرجمـة فى طبعـة القـاهرة بغداد سنة ١٩٣١م جـ ٤ من ص ١٤١ : ١٥٦ أحمـد بن حنبل ص٩٩.

(٥) عن ترف رءوس المعتزلة، انظر هوتسنا ص ٨١ وما بعدها، وشتينر ص ١٠ .

(٦) طبقات الشافعية الحسينية بالقاهرة جـ ١ ص ٢٠٦.

الكلام. . . وكان رجلا فصيحا. قال أبو العناء: مارأيت رئيسا قط أفصح ولا أنطق منه ويقابل هذا التقدير للرجل، ما وصفه به أهل السنة فى كتبهم من التهور والجهل والتعصب. وفى سنة ٢٣٦هـ أو ٢٣٧هـ، سخط عليه المتوكل وسجنه واستصفى أملاكه، ثم أرسل بعد ذلك ليقيم فى بغداد، حيث مات بها. وقد توفى هو وولده مغضوبا عليهما فى سنة ٢٤٠ هـ، وتوفى ولده محمد قبله بعشرين يوما[١].

قال أبو نعيم فى الحلية[٢]: «وجعل يعقوب وعناب يصيران إليه (أى إلى أحمد ابن حنبل)، فيقولان له: يقول لك أمير المؤمنين: ما تقول فى ابن أبى دواد فى ماله؟ فلا يجيب فى ذلك بشيء. وجعل يعقوب وعتاب يخبرانه بما يحدث فى أمر ابن أبى دواد كل يوم. ثم أحضر ابن أبى دواد إلى بغداد، بعد ما أشهد عليه ببيع ضياعه.

٣ - سطوة المعتزلة الدينية والسياسية:

جاءت الدولة العباسية فرأت أن تخالف العلويين فى التقرب إلى الجمهور، ولعل هذا كان من أسباب إيثارها بالحكم دونهم، وقد مكثت آخذة بمذهبها فى التقرب إلى الجمهور، إلى أن قام المأمون بالأمر فيها بعد الأمين. فمال فى حكمه، نحو شيعة العلويين، حتى بايع بولاية العهد من بعده لـ «على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب»، فثار الناس عليه ورموه بالرفض، وبايعوا لإبراهيم بن المهدى، وسموه الخليفة السنى، فحاربه «المأمون» حتى ظفر به، وكان ذلك سنة ثلاث ومائتين من الهجرة[٣].

فلما كانت اثنتى عشرة ومائتين أظهر «المأمون» القول بخلق القرآن وتفضيل علىّ على جميع الصحابة، فأنكر عليه ذلك أهل السنة، واشتد النزاع فيه بينه وبينهم. ولما كانت سنة ثمانى عشرة ومائتين أمر بحمل الناس على ذلك، وكان قد قصد بلاد الروم للغزو، فكتب من الرقة إلى إسحاق بن إبراهيم يأمره أن يحمل الناس على القول بخلق

---

(١) تاريخ الخلفاء بقلم فيل جـ ٢ ص ٣٣٤، ودراسات إسلامية لجولدتسيهر جـ ٢ ص ٥٨، ومروج الذهب للمسعودى طبعة القاهرة ٢١٤، وابن خلكان والنجوم الزاهرة طبعة القاهرة جـ ٢ ص ٣٠٢، ٣٠٣. والشذور العربية التاريخية لدى خوى ص ٥٤٧.

(٢) طبعة القاهرة جـ ٩ ص ٢١٠.

(٣) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٢٦٨.

القرآن، وأن يجمع القضاة والفقهاء والمحدثين ليمتحنهم فى ذلك، فمن أقر أنه مخلوق محدث خلى سبيله، ومن أبى أعلمه به ليأمره فيه برأيه، وهذا هو كتابه إليه:

أما بعد..

فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد فى إقامة دين الله الذى استحفظهم، ومواريث النبوة التى أورثهم، وأثر العلم الذى استودعهم، والعمل بالحق فى رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المرمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته، وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة؛ ممن لا نظر ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، أهل جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقوق دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كُنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكر والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متاجمين على أنه قديم لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه، وقد قال الله عز وجل فى محكم كتابه الذى جعله لما فى الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣].

فكل ما جعله الله فقد خلقه. وقال: ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام].

وقال عز وجل:

﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ [طه: ٩٩] فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به تقدمها، وقال:

﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

وكل محكم مفصل فله محكم ومفصل، والله محكم كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه، ثم هم الذين جادلوا بالباطل، فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفى كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر

والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيئ آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعا للرئاسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دين الله وليجة إلى ضلالتهم، فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورءوس الضلالة، المنقصون من التوحيد حظا، والمخسوسون من الإيمان نصيبا، وأوعية الجهالة وأعلام الكذب، وأحق من يتهم فى صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لاعمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد، ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد فى شهادته أعمى وأضل سبيلا. ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب فى قوله وتخرص الباطل فى شهادته من كذب على الله ووحيه ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برد شهادته فى حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله. فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق القرآن وإحداثه، وعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله ولاواثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المومنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم فى القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك من قضاة أهل عملك فى مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم، وتفقد آثارهم، حتى لا تنفذ أحكام الله إلابشهادة أهل البصائر فى الدين والإخلاص للتوحيد، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك فى ذلك إن شاء الله وكتب فى شهر ربيع الأول سنة ثمانى عشرة ومائتين.

وقد أمره مع الكتاب بإرسال سبعة نفر من المنكرين لخلق القرآن إليه، منهم «محمد بن سعد» و«الواقدى» و«يزيد بن هارون» و«يحيى بن معين»، فلما وصلوا إليه سألهم عن القرآن فأجابوا جميعا بأنه مخلوق، فأعادهم إلى بغداد، وأمر إسحاق أن يشهر قولهم بحضرة المشايخ من أهل الحديث، فأقروا بذلك أمامهم.

ولكن ذلك لم يمنع أولئك الفقهاء والمحدثين من إنكار خلق القرآن، فكتب المأمون ثانيا إلى «إسحاق بن إبراهيم» يأمره بامتحان جماعة منهم، فيهم «أحمد بن

حنبل» و«بشر بن الوليـد» و«يحيى بن عبد الرحـمن» و«محمد بن نوح» وغـيرهم، وأن يحمل من لم يجب منهم إلى القـول بخلق القران موثقا فى الحـديد، فأجابوا كلهم إلا «أحمد بن حنبل» و«محمد بن نوح» فشـدا فى الحديد ووجها إلى «المأمون» بطرسوس، فلما وصلوا إلى الرقة بلغهم موت المأمون فرجعوا بهما إلى بغداد، وقد مات «محمد بن نوح» فى الطريق، ورجع «أحمد بن حنبل» إلى بغداد فسجن بها فى دار اكتريت له، ثم نقل بعد ذلك إلى حبس العامة.

وقد قام «المعـتصم» بالأمر بعد «المـأمون» وكان «أحمد بن أبى دواد» عـلى قضاء القضاة، فحمله على امتحان الناس بخلق القرآن، فأحضر «أحمد بن حنبل» من السجن وأدخله على «المعتصم» فأمره «المعتصم» أن يجلس، فجلس وقد أثقلته الأقياد.

فلما جلس اسـتأذن المعتـصم فى الكلام.. فقـال له المعتصم: تكلم. فـقال ابن حنبل: إلى ما دعا الله ورسوله.. فسكت المعتـصم هنيهة ثم قال: إلى شهادة ألا إله إلا الله. فقـال ابن حنبل: فأنا أشهد ألا إلـه إلا الله. فقالوا له: ما تقـول فى القرآن؟... فقال لهم: مـاتقولون فى علم الله عز وجل؟... فسكتوا، ثم قـالوا له: أليس قد قال الله عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] والقرآن أليس هو شىء؟....

فـقال لهم: قل الله عـز وجل: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقـاف: ٢٥] فدمرت إلا ما أراد الله عز وجل. فقالوا له: فقال الله عز وجل: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيـاء: ٢] أفيكون محدث إلامـخلوقا؟... فقال لهم: قـال الله عز وجل: ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: ١] والذكر هو القرآن، وتلك ليس فـيها ألف ولا لام. فذكروا له حديث «عمران بن حصين» «إن الله عز وجل خلق الذكر» فقال لهم هذا خطأ، حدثنا غير واحد «أن الله عز وجل كتب الذكـر» فذكروا حديث «خباب»: ياهنتاه تقرب إلى الله بما استطعت فإنك لن تتقرب إلى الله بشىء أحب من كلامه. فقال لهم: هذا كذا هو(١).

فجعل «ابن أبى دواد» ينـظر إليه كالمغضب، ثم قال: يا أمـير المؤمنين، هو والله ضال مـضل مبتدع. فـقال المعتـصم: ويحك يا أحمد، مـا تقول؟... فقال: يا أمـير المؤمنين، أعطونى شيئا من كتاب الله عز وجل، أو سنة رسول الله ﷺ، حتى أقول به.

(١) يريد أن الحديث يدل على أنه كلام الله، فهو حجة عليهم.

فقال «ابن أبى دواد»: وأنت لاتقـول إلا مافى كتاب الله أو سنة رسـول الله ﷺ. فقال له: كما تأولت تأويلا، فأنت أعلم، وما تأولت ما نحبس عليه ونقيد عليه.

فلمـا طال المجلس ضجـر المعتـصم وأمرهم بالقـيام.. فـأعيـد «ابن حنبل» إلى السجن. ثم أتى به فى اليوم، الثانى، فناظروه كـما ناظروه فى اليوم الأول، ثم أعادوه إلى السجن. ثم أتى به فى اليوم الثـالث فإذا الدار غاصة، وقوم معـهم السيوف، وقوم معهم السياط، فلما أصر على الإنكار أمر به المعتصم فضرب بالسياط حتى أغمى عليه، ثم خلى عنه، فصار إلى منزله بعـد أن مكث فى السجن ثمانية وعشـرين شهرا، وكان خروجه من السجن فى العشر الأواخر من رمضان سنة عشرين ومائتين.

وقد لزم «ابن حنبل» داره بعد خروجه من السجن، وامتنع من التحديث والظهور للناس، ومكث على هذا الحال إلى أن مات المعتصم سنة سبـع وعشرين ومائتين، فأخذ يحـدث الناس ظاهرا جـهرة، فكتب «الحـسن بن على بن الجعـد» - وهو يومئـذ قاض ببغـداد - إلى «ابن أبى دواد»: إن «أحمد» قد انبـسط فى الحديث. فبلغ ذلك «أحـمد» فأمسك عن الحديث من غير أن يمنع.

ولما ولى الواثق بعد «المعتصم» امتحن الناس بخلق القرآن أيضا، ولكنه لم يعرض «لأحمد بن حنبل»، وإنما أرسل إليه: لا تساكنى بأرض. فـاختفى «أحمد» وأخذ يتنقل فى الأماكن، ثم عاد إلى منزله ببغداد بعد أشهر فاختفى فيه، ومازال مختفيا فيه إلى أن مات «الواثق».

٤ - صلابة رأى أحمد السلفى أمام سطوة الرأى السياسى:

أفصح موقف الإمام أحمد عن موقفين:

الموقف الأول: ثباته على المبدأ أن القرآن غير مخلوق.

الموقف الثانى: أنه فى الرد على الجهمية والزنادقة فيـما يظهر، وفى حقيقة الأمر يستبطن المعـتزلة. فهم فى نظره غير منصفـين فيما سبقوا إليـه من القول بخلق القرآن، الذى شطر العلمـاء إلى شطرين: شطر العقليـين الذين يذهبـون مذهب المعتـزلة وشطر النقليين الذين يذهبون مذهب ابن حنبل[1].

(١) يريد أن الحديث يدل على أن القرآن كلام الله، فهو حجة عليهم.

وقد نسب بعض المعتزلة والشيعة إلى الإمام أحمد أنه أجاب فى المحنة إلى القول بأن القرآن مخلوق.

ولعل من الأسباب التى عاقت المؤرخين عن تحقيق ترجمة أحمد وحوادث المحنة، هذه الحجب الكثيفة من تحامل الخصوم ومغالاة الأنصار وتعدد وجهات النظر، فضلا عن اختلاط سيرته بمشكلة كلامية معقدة، مرت فى مراحل مختلفة، وتقتضى من المؤرخ دراسة خاصة لتاريخ علم الكلام والفرق الإسلامية، حتى يدرك إدراكا صحيحا العوامل التى حملت المأمون ومن جاء بعده على إضرام فتنة المحنة.

ومن الدلائل التى تثبت ما يجب على مؤرخ المحنة من الإمام بالمسائل الكلامية، حقيقة أولية غابت عن مورخ محدث اشتهر بسعة اطلاعه على أمهات الكتب العربية، ذهب فيها إلى أن المأمون تمسك بمذهب الاعتزال، وقرب إليه أشياخه، وصرح بأقوال لم يقدر هؤلاء على التصريح بها خوفا من غضب الفقهاء، وفى جملتها القول بخلق القرآن أى أنه غير منزل(١).

والمعروف أن المعتزلة على اختلاف فرقهم ومتكلميهم لم يتشككوا قط فى أن القرآن تنزيل من عند الله، وقد صدروا فى نظريتهم عن الصفات ومنها صفة الكلام التى ترتب عليها قولهم بأن القرآن مخلوق، عن إيمان صادق، حرصوا فيه على توكيد وحدانية الله تعالى، وتنزيهه حتى سموا بأهل العدل والتوحيد، ولا ينفى هذا اعتقادهم بأن القرآن كتاب منزل من عند الله.

وقد باءت سياسة المعتزلة إبان المحنة بالخيبة والخذلان، وانتصرت عليها عاطفة التدين الشعبى، التى آثرت الاعتصام بالسنن والآثار والابتعاد عن تشقيقات المتكلمين ودعواهم فى تحكيم العقل دون النقل. يقول باتون: إن من عوامل انتصار أهل السنة، ما كان لكلمة مخلوق من دلالة خاصة إبان القرنين الثانى والثالث الهجريين، يوضحها خبر عابر أورده الراغب الأصبهانى(٢) فى محاضراته روى فيه أن الخليل بن أحمد، صاحب كتاب العين المتوفى سنة ١٧٠هـ، وكان يمنع أن يوصف الكلام بالمخلوق، فيقول: إن الكلام متى وصف بالخلق، فالقصد به الكذب، ولهذا يقال: هذا الكلام

---

(١) يريد أن الحديث يدل على أن القرآن كلام الله، فهو حجة عليهم.

(٢) محاضرات الراغب الأصفهانى ج ٢ ص ٢٤٦.

خلقه فـلان، أى تقوّله. وفى تاريخ المحنة أن بعض الفقـهاء لما سئل عن القـرآن، قال: أصفـه بأنه محـدث ولا أقول أنه مـخلوق، لقوله تـعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ [الأنبياء].

ومن المؤلفات العربية القريبة العهد من تاريخ المحنة التى توضح آراء إمام الحنابلة، كتاب مـسائل الإمام أحمد لأبـى داود السجستانى صـاحب السنن المتوفى سنة ٢٧٥هـ، الذى نشره رشيد رضا بالقاهرة سنة ١٣٥٣ هـ، فأبواب الكتاب الأخيرة تتضمن مرويات عن أحمـد تشرح مذهبه فى كـثير من المسائـل الكلامية: كالجـهمية والقـدرية والإيمان والتفضيل[1]، كما تبين ما كان يتحلى به الإمام أحمد من روح إنسانية عالية، بعيدة عن التعصب، فقد سئل عن حبس أهل البدع، فأنكر ذلك بحجة أن لهم والدات وأخوات، أى أنه كـره أن يتعدى عـقابهم إلـى الأبرياء من ذويهم ممن ليس لهم ذنب أو جريـمة، وهذا يدل على حسـه المرهف بالعدالة، وأن الواثق كـان يستـثقل أمر المحنة ويرغب فى رفعـها لولا معـارضة ابن أبى داود، نستـشف من هذا رغبـة هؤلاء المؤرخين فى ممالأة الدولة المباركة. كما نسبت الرواية السنية أحمد بن أبى داود إلى الجهل.

جاء فى رسالة حنبل بن إسحق أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل قال: «وما كان فى القوم أرأف بى، ولا أرحم من أبى أسـحق (أى المعتصم)، فـأما الباقون فـأرادوا قتلى، وشركوا فيه لو أطاعـهم أو أجابهم إلى ذلك. قلت لأبى عبد الله: فكان لابن أبى دواد علم؟ فقال: كان من أجهل الناس بالعلم والكلام، إنما كان أهل البصرة، المعتزلة، الذين يقومون بأوده، فإذ انقطع الرجل منهم، عرض ابن أبى دواد فى الكلام، يوهم الآخر أن عنده شيئـا، ولم يكن عنده شىء من ذلك». وسأله أبو بكر بن عبـيد الله قائلا: «يا أبا عبد الله، كان ابن أبى دواد يناظر ويتكلم؟

قال: لا، مـا كان له مـعرفـة بشىء، إنما كان يعـول على هؤلاء المعتـزلة، أهل البصرة، برغوث وأصحابه فأما هو، فلا صاحب علم ولا كلام ولا نظر». (ص١١ من المخطوطة التيمورية).

ونحن نرى رأى باتون فى تضعيفه رسالة حنبل بن إسحق لأنها تنسب رأيا للإمام أحمد يخالف ما هو عليه وأصحـابه بأن علوم الفلسفة والكلام والآراء المبنية على العقل والقياس ليست علما، لذلك نرى أن من المستبعد أن يقول الإمام أحمد فى ابن أبى دواد

(١) مسائل الإمام ص ٢٦٢ لأبى داود السجستانى ـ نشره الشيخ رشيد رضا ـ القاهرة ـ ١٣٥٣هـ.

إنه ليس بصاحب كلام ولا نظر؛ لأن أحمد كان لايعد الكلام أو الآراء المبنية على النظر والقياس علما، فالعلم عنده هو السنن والآثار. وهذا هو مارواه عنه أصحابه وكتاب سيرته، بل إنه كان يتحرج من إبداء رأيه فى المسائل التى لم يرد عنها نص صريح من الكتاب أو السنة، وكان يكتفى بأن يقول: يعجبنى أو لا يعجبنى، مبالغة منه فى الحذر والحيطة. مما أجهد مصنفى مذهبه فيما بعد عندما أرادوا أن يصوغوا من هذه الآراء مذهبا فقهيا متماسكا.

وأن غلبة التحديث على الإمام أحمد واحتياطه فى مسائل الفقه حملا الطبرى على إغفال ذكر الإمام أحمد فى كتابه: اختلاف الفقهاء، فقد عده محدثا ولم يعده فقيها. ولما سأله الحنابلة فى بغداد فى هذا، قال: مارأيته روى عنه، ولا رأيت له أصحابا يعول عليهم، وقد أدى ذلك إلى أن وثب عليه الحنابلة ورموه بمحابرهم، ولما دخل داره، عادوا ورموها بالحجارة إلى أن تدخلت الشرطة ومنعوا عنه العامة. ثم اضطر الطبرى أخيرا للاعتذار لهم، ولكن لم يحل هذا دون اضطهادهم إياه، وعند وفاته فى سنة ٣١٠ هـ منعوا من الاحتفال بجنازته، فدفن بداره ليلا.

ومن العجيب أن ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ ، لم يذكر فى كتابه المعارف الإمام أحمد بن حنبل من بين المحدثين فى الفصل الذى عقده تحت عنوان: ومن أصحاب الحديث (من ص ٢١٩ إلى ص ٢٣٠ من طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م) كما لم يذكره فى عداد الفقهاء الذين سماهم أصحاب الرأى (من ص ٢١٦ إلى ص ٢١٩). ولكنه عده فى مقدمة كتابه: «تأويل مختلف الحديث» من بين «العلماء المبرزين والفقهاء المتقدمين والعباد المجتهدين الذين لايجارون ولايبلغ شأوهم، وأمثال هؤلاء ممن قرب من زماننا». وذكر بين الآخرين أحمد بن حنبل(١).

٥ - مناصرة المحدثين للإمام أحمد:

بدأ الموقف الكلامى السلفى قبل الموقف الكلامى السنى الأشعرى يوم أن شق الإمام أحمد الموقف الاعتزالى القائل بخلق القرآن ثم تابعه الإمام الكرابيسى ومحمد بن أسلم والبخارى والحارث المحاسبى فقد ناقش هؤلاء الجهمية والزنادقة والمرجئة والخوارج ومسائل التوحيد الكلامى ولكن بأسلوبهم الخاص الذى يعتمد على حرفية النص، فوقف الناس بجانبه، ويعتبر ذلك نقطة بداية للإمام الأشعرى كما وضحها فى كتابه الإبانة

(١) مسائل الإمام لأبى داود السجستانى ص١٩.

الذى نهج فيه نهج ابن حنبل، وذلك حتى لا يقال أن الأشعرى بدأ طريقه من الاعتزال اتجه إلى أحمد بن حنبل ليكون طريقه إلى أهل السنة علم الكلام السلفى ثم نهج طريق أهل السنة والجماعة فكان مجددا للمعتزلة والسلفية وأهل السنة واضطرت الحنابلة إلى الثورة عليه فى بغداد لكى تحجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم، ولقد بلغت كراهية الإمام أحمد بن حنبل للعلوم العقلية والآراء الدينية المبنية على القياس وكذلك علوم الفلسفة والكلام حدا بالغا زرعت الخصومة والبغض الشديد بينه وبين أصدقائه من المحدثين والصوفية والفقهاء الذين تذوقوا شيئا قليلا من تلك العلوم. وكان من هؤلاء الذى غضب عليهم الإمام أحمد. المحدث الفقيه الكرابيسى والحارث المحاسبى. ذلك الصوفى الجليل.

لقد ضخم الإمام أحمد خصومته وكان مبالغا فيها، لقد حولها من خصومة رأى إلى خصومة شخصية شجعت الحنابلة فيما بعد إلى إعلان هياجهم على كل مخالف لهم فى الرأى ولكى نكون غير مغالين نقدم لونا من خصومته.

٦ - التراشق النقدى بينه وبين الكرابيسى:

وكان الحسين بن على الكرابيسى، المتوفى سنة ٢٤٥هـ، من معاصرى أحمد بن حنبل، وكان إماما جليلا، جمع بين علمى الفقه والحديث. وقد تفقه أولا على مذهب أهل الرأى. ثم تفقه على الشافعى وأخذ عنه، حتى أجيز بالتصدر للإفتاء والتحديث. وقال الخطيب البغدادى: «حديث الكرابيسى يعز جدا، وذلك أن أحمد بن حنبل كان يتكلم فيه لما نال من ذكر شىء فى نظره» ويرجع ذلك إلى ولعه بعلم الكلام وبمذاهب المتكلمين عموما، ثم إلى ميله بصفة خاصة إلى تطبيق النظريات الكلامية، للوصول إلى آرائه فيما يتعلق بالقرآن.

وقد أورد السبكى(١) هذه القصة، فقال: «قيل للكرابيسى: ما تقول فى القرآن؟ قال: كلام الله غير مخلوق. فقال له السائل: فما تقول فى لفظى بالقرآن؟ فقال: لفظك به مخلوق. فمضى السائل إلى أحمد بن حنبل، فشرح له ما جرى. فقال: هذه بدعة. ثم اعتذر السبكى عن عبارة أحمد، فقال: «والذى عندنا أن أحمد أشار بقوله: «هذه بدعة»، إلى الجواب عن مسألة اللفظ، إذ ليست مما يعنى المرء، وخوض المرء فيما لا يعنيه من علم الكلام بدعة. فكان السكوت عن الكلام فيه أجمل وأولى. ولا يظن

(١) طبقات الشافعية ورقة ١٧٢، ط الحسينية بالقاهرة ١/ ٢٥٤٢ - ٢٥٣.

بأحمد، رحمه الله، أنه يدعى أن اللفظ الخارج من بين الشفتين قديم. ومقالة الحسين (الكرابيسى) هذه، قد نقل مثلها عن البخارى، والحارث بن أسد المحاسبى، وحمد بن نصر المروزى، وغيرهم.

ونقل أن أحمد، لما قال «هذه بدعة» رجع السائل إلى الحسين، فقال له: تلفظك بالقرآن غير مخلوق، فعاد إلى أحمد، فعرفه مقاله الحسين ثانيا، فأنكر أحمد أيضا ذلك، وقال: هذه أيضا بدعة. وهذا يدلك على مانقوله من أن أحمد إنما أشار بقوله هذه بدعة، إلى الكلام فى أصل المسأله. وإلا فكيف إثبات الشىء ونفيه؟ فافهم ما قلناه، فهو الحق إن شاء الله تعالى، وبما قال أحمد نقول: الصواب عدم الكلام فى المسألة رأسا، ما لم يدع إلى الكلام حاجة ماسة، مما يدلك أيضا على مانقوله، وأن السلف لا ينكرون أن لفظنا حادث، وأن سكوتهم إنما هو الكلام فى ذلك، لا عن اعتقاده، أن الرواة رووا أن الحسين بلغه كلام أحمد فيه، فقال: لأقولن مقالة حتى يقول أحمد بخلافها فيكفر، فقال: لفظى بالقرآن مخلوق. وهذه الحكاية قد ذكرها كثير من الحنابلة، وذكرها الذهبى فى ترجمة الإمام أحمد وفى ترجمة الكرابيسى، فانظر إلى قول الكرابيسى فيها أن مخالفها يكفر. والإمام أحمد فيما يعتقده لم يخالفها. وإنما أنكر أن يتكلم فى ذلك. فإذا تأملت ماسطرناه، ونظرنا قول شيخنا فى غير موضع من تاريخه، أن مسألة اللفظ مما يرجع إلى قول جهم، عرفت أن الرجل لايدرى فى هذه المضايق مايقول. وقد أكثر هو وأصحابه من ذكر جهم بن صفوان. وليس قصدهم إلاجعل الأشاعرة الذين قدر الله لقدرهم أن يكون مرفوعا، وللزومهم للسنة أن يكون مجزوما به ومقطوعا، فرقة جهمية».

وقد كان الكرابيسى راسخ الإيمان بأزلية القرآن، ولكنه لما أفصح عن عقيدته هذه، لم يرض أحمد بن حنبل، فقد أخذ عليه أحمد قوله فى مسألة اللفظ بالقرآن(١) ويبدو أنه استخف إلى حد ما بمسائل وموضوعات، كانت تعد فى نظر أقطاب السنة على جانب كبير من القداسة والخطورة، فإنه مثلا لما أجاب سائله بأن لفظه بالقرآن مخلوق، وهو رأى يتفق وعقيدة الإمام أحمد، بدعه أحمد، لأنه انتهى إلى هذا الرأى بالنظر العقلى والاستنتاج، وليس باتباع السنن. ولما بلغ الكرابيسى قول أحمد فيه،

---

(١) استخدمت هنا عبارة: «اللفظ بالقرآن» من حيث الإشارة إلى التفوه بالقرآن فى الكلام البشرى. وفى الفقرة التالية أخذنا بها على أنها تفيد معنى أوسع.

جحد رأيه الأول، وذهب إلى أن اللفظ بالقرآن غير مخلوق كالقرآن تماما ولم يكن فى هذا بطبيعة الحال بأوفر حظا فى نيل موافقة الإمام، إذ عد قوله الجديد بدعة ثانية. ويبدو أن مدار النزاع، كما يتضح ذلك لأول وهلة، يدور على منهج الكرابيسى فى البحث، أكثر مما يدور على صحة النتائج التى انتهى إليها فى آرائه الاعتقادية[1].

وهكذا أخذت الخصومة بين الكرابيسى وأحمد شكل المداعبة غير اللطيفة، تبادل فى اصرار العناد. إذا قال الكرايسى قولا خالفه أحمد وإذا قال أحمد قولا خالفه الكرابيسى وكانت مخالفة الكرابيسى لا تخرج عن اللعب بالألفاظ.

٧ - البخارى يتقارب مع الإمام أحمد:

ينظر الإمام البخارى إلى القرآن من عدة اعتبارات: من حيث الكتابة والقراءة والتلاوة وما يتعلق بحفظه وطبعه وتجليده فهى عنده أعمال مخلوقة: أما من حيث كلام الله فهو غير مخلوق وكان يمسك عن الخوض فيه كراهة أن يجره ذلك إلى إعمال العقل والكلام كذلك كان يرى أن الأدلة المستمدة من الحديث إثباتا أو نفيا قليلة.

اتهم البخارى فى نيسابور بأنه يقول باللفظ بالقرآن، حسدا من أحد شيوخه، (لما رأوه من اجتماع الناس عليه) وشايعهم الكثيرون فى تصديق التهمة. مع أن البخارى امتنع عن إجابة السائل فى مسألة اللفظ، كراهة أن يجره ذلك إلى إعمال العقل فى مسألة، رأى أن الأدلة المستمدة من الحديث فى إثباتها أو نفيها قليلة. فكان امتناعه سلاحهم الوحيد فى الطعن على صحة عقيدته، على الرغم من أنه كان يقول بقول الإمام أحمد، وهو أن القرآن غير مخلوق. ولكن التلفظ بالقرآن الذى يفهم منه أنه من أعمال البشر من حيث الكتابة والقراءة والتلاوة، وكل ما يتعلق بالمحافظة على الكتاب المنزل ومدارسته والانتفاع به، فهى عنده أعمال مخلوقة. قال الإمام البخارى: وقد قال له أبو عمرو الخفاف: إن الناس قد خاضوا فى قولك لفظى بالقرآن مخلوق: يا أبا عمرو احفظ ما أقول لك: من زعم من أهل نيسابور وقومس والرى وهمذان وبغداد والكوفة والبصرة ومكة والمدينة، أنى قلت: لفظى بالقرآن مخلوق، فهو كذاب، فإنى لم أقله، إلا أنى قلت: أفعال العباد مخلوقة. قلت: تأمل كلامه، ما أذكاه! ومعناه، والعلم عند الله: أنى لم أقل لفظى بالقرآن مخلوق، لأن الكلام فى هذا، خوض فى مسائل الكلام وصفات الله، لا نبغى الخوض فيها إلا لضرورة.

---

(١) أحمد بن حنبل ص ٧٥

ولكنى قلت: أفعال العباد مخلوقة، وهى قاعدة مغنية عن تخصيص هذه المسألة بالذكر. فإن كل عاقل، يعلم أن لفظنا من جملة أفعالنا، وأفعالنا مخلوقة، فألفاظنا مخلوقة. ولقد أفصح بهذا المعنى فى رواية أخرى صحيحة عنه، رواها حاتم بن أحمد الكندى، فقال: سمعت مسلم بن الحجاج، فذكر الحكاية، وفيها أن رجلا قام إلى البخارى، فسأله عن اللفظ بالقرآن، فقال بعضهم: قال: لفظى بالقرآن مخلوق. قال آخرون: لم يقل، قلت: فلم يكن الإنكار إلا على من يتكلم فى القرآن»(١).

٨ - محمد بن أسلم:

يشكل محمد بن أسلم مع أحمد بن حنبل والإمام البخارى جبهة واحدة فى الرد على الجهمية والمرجئة، أما الجهمية فهى خاضت فى القول بخلق القرآن وصاحبة بدعته وأما الثانية فهى لاترى ضرورة العمل مع الإيمان. وتتفق الفرقتان معا على القول بالرأى العقلى والأخذ بالقياس. ولقد كان محمد بن أسلم عنيفا فى خصومته قوى الحجة شأنه شأن أحمد. ولكننا نرى فى محاجة ابن أسلم للجهمية والمرجئة أنه خرج عن المصدرين: الكتاب والسنة، مستعملا القسمة العقلية حين حصر الجهمية بين كفرين..؟، حين فاضل بين عمل الرسول ﷺ والصحابه وبين التابعين مستعملا القياس.

كان محمد بن أسلم أبو الحسين الكندى الطوسى، المتوفى سنة ٢٤٢هـ، من أقران أحمد، وأقربهم شبها بالإمام الكبير، وكانت هذه المشابهة من أعظم مناقبه. وكان ابن أسلم خصما لدودا لفرقتى الجهمية والمرجئة(٢). خاصم الأولى لأنها كانت تقول بخلق القرآن، وخاصم الثانية لأنه كانت تذهب إلى أن الإيمان هو محض إقرار

---

(١) طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١١ للسبكى تحقيق محمود الطناحى ومن معه.

(٢) انظر الشهرستانى، للوقوف على آراء جهم بن صفوان مؤسس فرقة الجهمية، جـ ١ ص ٩٨. وانظر كتاب هوتسما: المنازعات الاعتقادية (بالهولندية) ص ١٠٢، ص ١٢٢ وما بعدها وتوجد آراء المرجئة فى كتاب هوتسما ص ٣٤ وما بعدها، وفى ص ٤٠ وهى فى الشهرستانى (الملل والنحل) جـ ١ ص ١٥٦ وما بعدها من ترجمة هاربكر وتختلف عقائد المرجئة، كما بينها هوتسما فى كتابه فى ص ٣٦، عما جاء عن محمد بن أسلم، ولكنها تتفق مع الطبقة الثانية من فرق الكرامية (هوتسما ص ٣٩) ومع الصفاتية الكرامية (الشهرستانى، الملل والنحل، جـ ١ ص١١٩ وما بعدها، ولا سيما ص ١٢٧). تذكر أن أحمد بن حنبل الف كتابين يحملان هذين العنوانين: أحدهما كتاب الرد على الجهمية، والآخر كتاب الإيمان. أحمد بن حنبل ص ٧٩.

(باللسان)، دون أن يعززه اليقين الباطني والتجربة القلبية. أما حجته في نقض مزاعم الجهمية، فهي الآيات القرآنية التي خاطب الله تعالى فيها محمدا، منبئا برسالته، والآيات التي خاطب فيها موسى قائلا عن نفسه إنه رب العالمين. فإذا أنكر الجهمية الآيات الأولى؛ وقالوا بأنها ليست من كلام الله، فقد شكوا في رسالة النبي ﷺ، وإذا سلموا بأنها من كلام الله، فإن صفة الكلام أزلية في ذاته. ولا يتسنى لمن يتصور الذات الإلهية تصورا صحيحا أن يزيل عنها صفة الكلام. وعلى ذلك فكلام الله غير مخلوق. وإذا زعموا في كلام الله لموسى، أن خلقا قال لموسى: (ياموسى إنى آلله رب العالمين) فقد جعلوا للعالمين ربا غير الله، وإلههما واحد دون ريب، وتورط القائلون بهذا الرأى في شرك مبين.

وقد نقض ابن أسلم مزاعم الكرامية المرجئة، بما ذهب إليه من أن الإيمان هو رحمة من الله إلى عبده، ونور يقذف به في قلبه، يحببه إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث واليوم الآخر، والحساب والقدر كله خيره وشره، والجنة والنار، وأن هذا الإيمان يمن الله به على من يشاء من عباده، وأنه لايكتمل إلا إذا نطق اللسان، مصدقا لما آمن به القلب وعملت الجوارح بعمل الإيمان، تصديقا لما استقر في القلب ونطق به اللسان.

وشهادة اللسان الإقرار بأن الأشياء التي آمن بها القلب حق، فهي تؤمن بصدق هذا وتقر إقرارا رسميا بأن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وأن عمل الجوارح في إطاعة ما أمر الله به ينحصر في أن «تؤدى حق الله عليها في فرائضه، وأن تنتهى عن محارم الله».

في نظر ابن أسلم فالمرجئة والجهمية قياسهما قياس واحد فإن الجهمية زعمت أن الإيمان للمعرفة فحسب، بلا إقرار ولا عمل، والمرجئة زعمت أنه قول بلا تصديق قلب، ولا عمل، وكلاهما من شيعة إبليس. وعلى زعمهم إبليس مؤمن، لأنه عرف ربه ووحده، حين قال: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾. وحين قال: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٨]. وحين قال: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ [الحجر: ٣٩]. فأى قوم أبين ضلالة وأظهر جهلا وأعظم بدعة، من قوم يزعمون أن إبليس مؤمن؟ فضلوا من جهة قياسهم، يقيسون على الله دينه، ولا يقاس دينه، فما عبدت الأوثان والأصنام إلا بالقياس. فأحذروا يا أمة محمد، القياس على الله في دينه، واتبعوا ولا تبتدعوا، فإن دين الله استنان واقتداء وابتداع».

وضمن هذا الكتاب الرد على الجهمية من الآثار المستندة وقول الصحابة والتابعين أحاديث كثيرة.

يقول باتون: وهذه النقط المختلفة التى أخذها ابن أسلم عليهم تعززها حجج مستمدة من الكتاب والسنة ولكن محمد بن أسلم، وبعضا من أهل السنة، يسوقون حججا أخرى لا يستمدونها من أحد هذين المصدرين، فمثلا يقول ابن أسلم: إنه إذ صح قول المرجئة ـ وهو أن الناس يتفاضلون بالأعمال ويتساوون فى الإيمان ـ فإن النبى ﷺ والخلفاء الأوائل الذين لم يقضوا حياتهم كلها فى الإقرار بالإسلام ولكنهم امتازوا مع ذلك بصحة الإيمان، يمكن أن يعدوا، قياسا على هذا الرأى، أقل فضلا ممن جاء بعدهم ممن كانوا أكثر لوكا وترديدا لصيغ العقيدة، وكانوا أكثر انشغالا بهذا العمل. أما أولئك ـ ويسمون أيضا المرجئة[1] ـ الذين يعتبرون الأعمال، معيار الإيمان ومادته، فآراؤهم مردودة، وحججهم فى الغض من الصحابة والرعيل الأول منقوضة[2].

٩ - الإمام أحمد وموقفه من العقل والقياس:

كان أحمد بن حنبل يميل للزهاد والمتصوفة، ولكنه أبغض واحدا منهم، هو الحارث بن أسد المحاسبى، لأنه قيل عنه، أنه يستعين بالعقل والقياس فى المسائل الاعتقادية، (أى أنه يخوض فى «الكلام») ويظهر أنه لم يكن من الميسور التوفيق بين الرجُلين مواجهة ومشافهة. ولكن جاء فى إحدى الروايات أن أحمد تسانم الحارث خلسة، حين كان الحارث وصحبه فى وليمة، دعوا إليها. فاقتنع أحمد وقتئذ بأنه قد جار فى حكمه الأول على الحارث.

ويبدو أن الإمام لم يغير رأيه فى الحارث تغييرا كاملا، يرد إليه مافقده من مكانه ببغداد، إذ إن الحارث عند وفاته سنة ٢٤٣ هـ، لم يشيع جنازته سوى أربعة نفر. ومع ذلك فقد قيل أن الحارث أوصى قبل موته ألا يشيعه أحد[3].

(١) يطلق عليهم خاصة اسم: الكرامية، انظر دى خوى: شرح المكتبة الجغرافية العربية.

(٢) المعروف أن المرجئة يعولون على الإيمان دون الأعمال، ومن أقوالهم المأثورة: لاينفع مع الكفر طاعة ولاتضر مع الإيمان معصية، أحمد بن حنبل ص ٧٩.

(٣) الملل والنحل للشهرستانى، جـ ٢ ص ٣٨٩. تاريخ الآراء السائدة فى الإسلام (بالألمانية) ص٦٨ هامش رقم ١ (ترجمة خواديخش الهندى إلى الإنجليزية وعن الإنجليزية ترجمة الدكتور مصطفى طه بدر إلى العربية - القاهرة سنة ١٩٤٧م)، راجع ترجمة الحارث المحاسبى فى ابن خلكان جـ٢ ص ٣٩.

وقد جاء فى طبقات الشافعية: اعلم أن الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كان يشدد النكير على من يتكلم فى علم الكلام، خوفا أن يجر دلك إلى ما لا ينبغى ولاشك أن السكوت عنه، مالم تدع إليه الحاجة أولى. والكلام فيه عند فقد الحاجة، بدعة. وكان الحارث قد تكلم فى شيء من مسائل الكلام. قال أبو القاسم النصر أبادى: بلغنى أن أحمد بن حنبل، هجره بهذا السبب. قلت: والظن بالحارث أنه ربما تكلم حيث دعت الحاجة، ولكل مقصد، والله أعلم، يرحمهما الله. وذكر الحاكم أبو عبد الله أن أبا بكر أحمد بن إسحق، أخبره، قال: سمعت إسماعيل بن إسحق السراج يقول: قال لى أحمد بن حنبل: يبلغنى أن الحارث هذا. يكثر الكون عندك، فلو أحضرته منزلك، وأجلستنى من حيث ألا يرانى، فأسمع كلامه. فقصدت الحارث، وسألته أن يحضرنا تلك الليلة، وأن يحضر أصحابه. فقال: فيهم كثرة، فلا نردهم على الكسب والثمر. فأتيت أباعبد الله، فأعلمته فحضر إلى غرفة، وأجتهد فى ورده. وحضر الحارث وأصحابه، فأكلوا، ثم صلوا العتمة، ولم يصلوا بعدها[1].

لقد بالغ أحمد فى خصومته للحارث المحاسبى حتى هجره مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة، وقال: ويحك ألست تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر فى الشبهة فيدعوهم ذلك إلى الرأى والبحث والفتنة[2]؟.

ونرى ان ما أخذه على الحارث وقع هو فيه نفسه حين ألف كتابه الرد على الجهمية فما أنصف نفسه وما أنصف الحارث.

١٠ - التفسير التاريخى لموقف أحمد بن حنبل من المحنة:

يمكننا أن نقول بأن محاولة يقصد بها طمس العقائد فى النفوس، قسرا وإرغاما، مقضى عليها بالفشل والخذلان منذ البداية، فقد كان يوجد فى العالم الإسلامى، وفى الأقطار الأخرى كذلك، شعور من الإعجاب والتأييد الأدبى، توليه الجمهرة الغالبة من الناس، لأولتك الذين يعانون صنوف الأذى والاضطهاد، وهى أرزاء وخطوب قد تدفع

(١) راجع: الخلاصه فى اختصار النوادر لأبى الليث السمرقندى واختصره مطهر بن حسن اليزيدى وسماه الخلاصه.

(٢) شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام الملا على القارى الحنفى تحقيق على محمد دندل.

بأناس، هم دون مستوى أحمد بن حنبل فى الطهـارة والإخلاص إلى حد كبير، إلى أن يقوموا فى وجه حملة باغية من القمع والإكراه

يبدو أن هوتسما (فى كتابه: المنازعات الاعتقادية (بالهولندية) ص ٩٦ وما بعدها) قد جعل السياسـة الدينية الباعث الذى حمل فقهاء أهل السنة على معـارضة خصومهم العقليـين أصحـاب العقل والنظر. فـقد رأى السنيون أنه: إذا أبطل المذهـب القائل بأن القرآن غير مخلوق، فليس هناك من أمل فى نشر الإسلام فى كافة أنحاء العالم.

يعلق عبد العزيز عبـد الحق: «ولم أجد لهذا الباعث المعزو إلى أهل السنة فى أى مصدر من المصـادر التى رجعت إليها. بيد أنى أسـتطيع مع هذا أن أقرر أن هذا الباعث ثانوى. وليس الباعث الأساسى الذى دفع أهل السنة إلى مـعارضة فكرة خلق القرآن». فالباعث الأول كان شخصيا بحتا. فـقد أمن أحمد ومن نهض معه فى أمر المحنة بعقيدة بسيطة تستـعصى على التحليل والتفـصيل، وهى عقيدتهم فى أن القـرآن أزلى وأنه غير مخلوق. وقد ابتغوا أيضا من نضالهم المثوبة من الله، إذا ماثبتوا على عقيدتهم أو حادوا عنها. فى جلالة الذات الإلهـية، ورسالة النبى ﷺ التى فوضه الله بإبلاغـها، وما تفرد من مكانة رفيـعة تجل عن الوصف، وأخيـرا ما سوف تجـزى به أرواحهم وأرواح أولئك الذين اقتدوا بهم من نعـيم مقيم فى الآخرة ـ هذه قد أفصح عنهـا أهل السنة فى تزكية مذهبهم، والدفاع عنه، والتى أصبحت فى بعض الحالات مبررا للذب عنه حتى الموت. وأن العقـيدة التى ترى فى القـرآن أنه كلام الله وأنه غـير مخلوق كـانت أساسـا لكافة الحجج التى احتج بها أهل السنة كما كانت مبـعثا للأعمال التى صدرت عنهم فى سبيل الذود عنهـا. وفى الشواهد التاريخـية الدالة على المقـاومة كـان العنصر الشـخصى فى العقيدة هو الباعث المحرك لها أكثر مما يرجع إلى آية أعتبارات تتعلق بسياسة دينية معينة.

ومن الرجـال الذين ارتبـطوا بالمحنة، سـواء أكـانوا مـن المضطهِـدين أم من المضطهَدين، يبرز لنا من صفـوفهم أحمد بن حنبل، وقد أحرز لنفسه فيـها أكبر الفضل وأعظم الاعـتبار، وقـد روى عن بشر بن الحـارث الحافى أنه قـال عنه: «إن الله أدخله الكير، فخرج ذهبا أحمر». ولم يكن منهـج أحمد فى المناظرة، أكثر وهنا واختلالا من منهج خصومه. فقـد أعلن خصوم أحمد، استنادا إلى حجج فلسفـية، تشهد أن القرآن مخلوق، كما أن صفات الله مخلوقة. ولكنهم حين نهضوا بمعارضته، عملوا على إدانته بالبدعة والضلالة، مستعينين فى اتهامه بطريقته هو، وبمنهجه.

١١ - فى الجدل والاستدلال:

ويرى عبد العزيز عبد الحق: أن بيان هوتسما (فى كتابه المنازعات الاعتقادية ص١٠٦) يوحى بأن أهل السنة فى حجاجهم مع خصومهم لم تكن لهم أدلة تستحق الذكر حتى يدل بها، وأنهم آمنوا عاجزين تماما عن مناظرة أولئك الذين وقفوا فى وجوههم. وإذا حكمنا على هذه المناظرات من وجهة النظر الحديثة، فإن الفريقين المتنازعين لم تكن فى جانبهما حجج قوية رصينة. ولكن لو حكمنا عليه من وجهة النظر الإسلامية، فإن المجادلات التى أوردناها فى هذه الصفحات، تبين أن من الحجج القوية التى كانت فى جانب أهل السنة هى كتاب الله وسنة نبيه. وقد تسنى لهم أن يستخدموا هاتين متكافئين مع خصومهم أو راجحين عليهم. وقد قيل بأن إسحق بن إبراهيم حاكم بغداد، وعبد الرحمن بن إسحق، والخليفة المعتصم، قد تأثروا جميعا بقوة الحجج التى أدلى بها أحمد بن حنبل، وبطريقته فى عرضها وبسطها. ويقول شتينر (فى كتابه: المعتزلة ص ٨) أن المعتزلة استعانوا بآيات القرآن بعد أن عمدوا إلى تأويلها تأويلا مجازيا، كما أنهم أضفوا على حججهم طابعا فلسفيا، ويتكلم هوتسما (فى كتابه: المنازعات الاعتقادية ص ٨٠)[1] عن المعتزلة على أنهم على وجه العموم رجال تنقصهم الغيرة والاجتهاد وأنهم أكبوا على التشقيقات التافهة فى مجادلاتهم. وحين نستعرض اليوم أمام أعيننا هذا المنظر التاريخى بأكمله، الذى كان فيه أحمد علما من أعلامه ولا يعنى وقوع المعتزلة فى إثم القول بخلق القرآن نسىء فهمهم ونلطخ سمعتهم وننبذهم نبذ الفرق المارقة فلا ننس جهادهم فى ميادين ثلاثة:

١ - بث الدعاة لنشر الإسلام فى أقاصى الأرض من الصين إلى مراكش.

٢ - الدفاع عن العقيدة الإسلامية من هجمات الثنوية الزنادقة والملاحدة والفلاسفة.

٣ - محاربة المفاسد الاجتماعية بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتطهير الإسلام من سخافات المحدثين وخرافات العقائد الشعبية.

كما أن تشدد المأمون هو تشدد رجل مثقف بثقافة واسعة يصطنع الحلم والأناة مع مخالفيه، وكان منهم من ينزع إلى الخلاف بدافع تصنع الرياسة والاشتهار بين العامة

---

(١) محنة أحمد بن حنبل باتون، ترجمة عبد العزيز عبد الحق.

بالذود عن السنة. وكتب المأمون تؤيد إيمانه العميق بصحة الإجراء الذى اتخذه فى المحنة. وقد أدرك هذه الحقيقة كاتب متأخر هو ابن العماد الحنبلى فقال فى كتابه شذرات الذهب ج٢ ص ٢٩: «وقام المأمون فى هذه البدعة قيام متعبد بها».

وفى المصادر القديمة القريبة من عصر المحنة والمتأخرة عنها، يصور لنا فيها ابن أبى دواد، رجلا قديرا، يتحلى بصفات اجتماعية رفيعة، تصحبها نزعة تعسفية اضطهادية فى شئون الحكم والإدارة كابن السبكى فى طبقات الشافعية، وتاريخ بغداد للخطيب، لكننا نأخذ عليه تعصبه الشديد لامتحان الناس فى محنة خلق القرآن حين أراد المأمون أن يكف عنها وقد كف فى الواقع عنها من تلقاء نفسه، لولا أن أحمد بن أبى دواد هو وحده الذى رجح كفة الميزان إلى الجانب الآخر، فاستحدثت عهدا استبداديا طويلا استغرق عشرين عاما، ولم ينته إلا بعد أن تولى المتوكل الخلافة بزمن قصير. ولعلنا نذهب أيضا إلى أنه لولا أحمد بن أبى دواد، لكانت المحنة قد انقضى عهدها قبل رفع المتوكل لها، وذلك لقلة الاهتمام بها والميل إليها، أو لما يكون قد داخل المعتصم والواثق من شعور النفرة منها والاستثقال لها.

يقول باتون: ولا غرو فإن جريرة هذا العصر الجدل (الذى احتدمت فيه المناظرات والمناقشات) الركون إلى منطق الألفاظ، واتخاذها إلى حد كبير، أساسا تبنى عليه المذاهب الاعتقادية، والآراء الكلامية، بدلا من أن تبنى على الحقائق التى لا يمكن أن تفترق عنها الأحكام الخلقية والعقلية. وقد كان هذا هو الحال فى المذهب القائل بأن القرآن غير مخلوق. فالأدلة التى سبقت لإثبات عدم خلقه، كانت محض ألفاظ وكلمات. ولم يتهيأ لأحد أن يرى فى هذه المشكلة ما رأته شخصية فذة كشخصية أحمد ابن حنبل التى أدركت الجانب النظرى البحت، لمسألة أصل القرآن من حيث العلاقات (التى تربطها بأركان الإسلام) وقد بدا لأحمد أن صيانة هذه الروابط هى مما يمس كيان الحياة الدينية ذاتها ويتعلق بجوهر العقيدة، وصار التنازل عما ارتآه أمرا له خطره وجسامته. ولم يكن لدى الفقهاء الآخرين مثل هذا التصور الخطير للمشكلة، كما كان يراها أحمد. فقد ظنوا أنها لا تعدو أن تكون نقطة من النقاط المتنازع عليها فى المجادلات التى كانت تدور حولهم. فالتنازل عنها قد يكون فوزا فى المناقشة لخصم من الخصوم. ولكنه يصير عظيم القيمة حين يقدم عليه المرء إنقاذا لحياته (من السيف)[١].

(١) أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٧٩ ولتر ملفيل باتون ترجمة وعلق عليه عبد العزيز عبد الحق.

دوافع القول بخلق القرآن:

لقد تعثر «هوتسمان» وهو يحاول العثور على مبررات دوافع المأمون وراء قوله بخلق القرآن وحمل الفقهاء والجمهور على القول بما رآه فى القرآن فما قدمه من تبريرات تحمل فى نفسها عوامل رفضها بل وتحتاج منه إلى تبرير وتعوزه المصادر التى تؤيد ما ذهب إليه. حقيقة كان المأمون يتقارب إلى آل البيت ويتقرب إليهم لأسباب سياسية ودينية، لكن ليس من بينها قوله بخلق القرآن. فالشيعة لا ترى هذا الرأى وليس هناك من بين آل البيت من زعم هذا القول أو ذهب إليه. ولا يقتضى تغيير شعار السواد للعباسيين إلى شعار الشيعة الخضرة ما يشير إليه من بعيد أو من قريب: أى القول بخلق القرآن.

إنما نرى أن القول بخلق القرآن كانت له دوافع سياسية أخرى، وليس له دوافع دينية فهو قضية سياسية، وذلك ما التمسناه من كتاب المحنة، وهى:

• ذمه أهل السنة والجماعة واتهامه إياها، يقول فى كتاب المحنة:

هم أولئك الذين جادلوا بالباطل إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة وفى كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم يرد عليهم قولهم ونحلتهم ثم أظهروا مع ذلك أنهم هم إله الحق والدين والجماعة وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب التخشع لغير الله والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيئ آرائهم تزينا بذلك عندهم وتصنعا للرئاسة والعدالة فيهم فتركوا الحق إلى باطلهم واتخذوا دون هدى الله وليجة إلى ضلالتهم فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم وبطل أديمهم وفساد نياتهم وتفننهم وكان ذلك غايتهم التى إليها أجروا وإياها طلبوا فى متابعتهم والكذب على مولاهم وقد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ (٢٣) أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (٢٤) ﴾ [محمد: ٢٣، ٢٤] فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورءس الضلالة والمنقوصون من التوحيد حظا والمخسوسون من الإيمان نصيبا وأوعية الجهالة وأعلام

الكذب ولسان إبليس الناطق فى أوليائه والهائل على أعدائه من أهل دين الله وأحق مَنْ اتهم فى صدقه وأطرحت شهادته ولم يوثق بقوله ولا عمله(١).

وميله إلى المعتزلة والاعتزال: فهم الذين أظهروا كتاب الله وهم أهل الحق والجماعة وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرق.

ولعمر أمير المؤمنين إن احجى الناس بالكذب فى قوله وتخرص الباطل فى شهادته من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته وإن أولاهم أن يرد شهادة الله جل وعز على كتابه.

• إدانة أهل السنة وتثبيت رأى المعتزلة:

ذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن وأطبقوا مخضعين واتفقوا غير متجامعين على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه وقد قال الله تبارك وتعالى فى محكم كتابه الذى جعله لما فى الصدور شفاء وللمؤمنين هدى ورحمة: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] فكل ما جعله الله فقد خلقه الله وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ①﴾، [الأنعام: ١] وقال عز وجل: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ [طه: ٩٩] فأخبر أنه قصص لأمور أحدثها بعده وتلا بها متقدمها وقال: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ①﴾ [هود: ١] وكل محكم مفصل فله محكم مفصل والله جل وعز محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه.

• خلط المأمون بين الزعامة السياسية والدينية:

فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك وابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق الله القرآن وإحداثه وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته من لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنظر من بحضرتهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم فى القرآن وترك الإثبات بشهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يروا

---

(١) كتاب بغداد المستوعب لفترة خلافة المأمون ص١٨٥ لأبى الفضل أحمد بن أبى طاهر طيفور المتوفى سنة ٢٨٠.

الامتناع من توقيعها عنده واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك من قضاة أهل عملك فى مسالتهم والأمر لهم بمثل ذلك ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر فى الدين والإخلاص للتوحيد واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك فى ذلك - وكتب فى شهر ربيع الأول سنة ثمانى عشرة ومائتين.

● خلفية اجتماعية ودينية ضخمت المحنة:

وقعت فى بغداد مجاعة فامتنع أحمد عن الطعام إلا ما يقيم الأود، وسئل فى هذا فقال: نجوع إذا جاع الناس ونطعم إذا طعم الناس، وكان الرجل أسمر شديد السمرة أميل إلى الطول وكان حسن الوجه حسن الإشارة خفيض الصوت، وفى الليالى الشاتية الباردة كان يحمل ما تيسر له من الأكسية إلى بيوت الفقراء ويبكى ويقول: أبكى على فقراء أمة محمد فأين هذا من قول ثمامة بن أشرس فى مجلس المأمون: «وما العامة؟ والله لو وجهت إنسانا على عاتقه سواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها» وقد سواها الله بالأنعام فقال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [الفرقان: ٤٤].

ولكن هذا الكلام كان يعجب المأمون، لأنه هو بدوره كان موتورا من عامة الناس الذين رفضوا أن يفتحوا له أبواب مدينتهم عندما أقبل من خراسان، وإذا كان هذا الموقف من العامة يصدر عن سخافة الفكر عند رجل مثل ثمامة بن أشرس، فقد كان يصدر عن موقف سياسى عند المأمون، وعندما يتوفى القاضى يحيى بن أكثم ويتولى قضاء بغداد احمد بن أبى دُوَاد وكان من كبار المعتزلة، ويأنس منه المأمون استعدادا لمؤازرته على بسط سلطانه على جمهور الناس وأئمة المسلمين يكشف عن وجهه وتخرج المسألة عن نطاق الدين وتصبح سياسة خلاصتها: من صاحب الأمر فى دولة الإسلام؟ الأمة وقادة الأمة أم الخليفة ورجاله؟ اللكتاب أم اللسيف؟

إذن فمسألة خلق القرآن فى حقيقتها مسألة سياسية وهذا هو وجهها الذى خفى عن الكثيرين[1].

والخليفة المأمون عندما دخل فى المسألة دخلها على أنها مسألة سياسية وسيادة فهو الخليفة وصاحب السيادة على هذه الدولة وكل ما فيها ومن فيها، وهو الذى يهيمن على

---

(١) تاريخ موجز للفكر العربى ص٢١٠ د. حسين مؤنس.

شئون الدين والدنيا، وهو الشرع وممثل الشرع، وليس من حق أحد من الرعية أن يشرع أو يفتى إلا بإذنه.

وأحمد بن حنبل عندما قبل التحدى وخاض المعركة فى مواجهة الخليفة كان يعرف أنها مسألة شريعة، وخاضها على هذا الأساس وإن كان هو نفسه بعيدا عن السياسة، ولكن المسألة هنا مسألة سيادة القانون أو الشرع، والشرع هو سيد كل ما فى هذه الدولة ابتداء من الخليفة، والشرع أمانة عند أهل العلم والفقه ومسئوليتهم هنا كاملة ولا شك فيها، والخليفة - فى نظر الشرع - واحد من الرعية، وسلطانه لا يجوز أن يتخطى الشريعة.

يقول د/ حسين مؤنس: هذا الوضع الضخم للمسألة هو الذى يعطينا حجمها، وأحمد بن حنبل هو الذى أعطاها هذا الحجم، وكل المشاكل تأخذ أحجامها من رجالها وابن حنبل كان رجلا ضخما كالجبل، كان ممثل الشرع والحق ورجل الأمة وبهذا الوضع خاض المعركة، السيادة على هذه الدنيا لله وشريعة الله والحق والعدل وليست للمأمون أو الدولة، هنا لا تراجع ولا تردد ولا مساومة، والموت هو أهون ما يتعرض له صاحب الفكر والرأى فى هذه الحالة، وهذا كان مبدأ أحمد بن حنبل ولو أنه أحنى رأسه لكان له ألف عذر، ولا بأس على المؤمن إذا خاف على حياته أن يتقى سيف الجبار بكلمة أو بانحناءة رأس يرحمهم من العذاب.

ولكن أحمد بن حنبل لم يكن مستضعفا فى الأرض لكى يشترى سلامة نفسه بالتفريط فيما رأى أنه واجبه نحو الله والأمة، فظل مكانه كالصخرة العاتية وأعز الدين والشرع والأمة بهذه الوقفة وبها أيضا أصبح أحمد بن حنبل هو الإمام الأعظم، وعظماء الرجال يحددون مكانهم بأنفسهم ولهذا فهم يصنعون التاريخ[1].

وأحمد بن حنبل وأضرابه ممن رفضوا القول بخلق القرآن كانوا يفهمون ذلك تماما، ويعرفون أنهم إذا رفضوا دعوى الخليفة كانوا خارجين عليه وعلى سلطانه ومن حقه فى هذه الحالة أن يعزل أو يسجن أو يعذب أو يقتل منهم من يريد، شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من العصاة وأحمد بن حنبل ومعاصروه من أئمة السنة يقفون بذلك على قمة مسيرة فكرية أساسية أشرنا إليها مرة أخرى فى هذه الدراسة وهى إنكار أهل العلم لأى حق للدولة فى التدخل فى شئون العقيدة أو الشريعة، وإذا كان ولى الأمر هو

(١) تاريخ موجز للفكر العربى ص٢١٠.

الذى يعين القـضاة، فإن تعـيينه إياهم ممارسة لحق إدارى لأن أعـوان السلطان هم الذين يتولون تنفيذ أحكام القضاة، ولا يمكن للقاضى أن يأمر رجال التنفيذ بتنفيذ أحكامه إلا إذا سبق هذا أمر بتـعيينه قاضيا مـن رئيس السلطة التنفيذية، إن أمر التعـيين هنا ممارسة لحق إدارى تنفيذى، ولكنه ليس ممارسة لحق سيادة، فـلا سيادة للخليفة أو السلطان على الدين والعلم والفقه والتشريع وأحكام القضاة فهنـا مجال سيادة أخرى هى سيادة الشرع والقانون، والأمة ـ لا الخليـفة ـ هى الوصية على الشرع الحفـيظة على دين الله منذ قيام خلافة ببنى أمـية سنة ٤٠هـ / ٦٦١م، فهى فى نظر الأمة إمامـة باطلة قامت على رغم الأمة وعلـى خلاف شرع الله، واقـترف خلفـاء بنى أميـة كل الموبقات التى نهى عـنها الإسلام، فلم يعودوا بذلك أمناء على شرع الله ولا على أمـة الإسلام، وانفصلت الأمة والدين عن الدولة وأصحابها، وسار كل منهم فى طريق[١].

(١) تاريخ موجز للفكر العربى ص٢١٠.

الفصل الثانى
الدفاع عن حجية الوحى الإلهى والرد على الجهمية

١ - ابن حنبل يقتفى أثر أبى حنيفة:

يقول الإمام أبو حنيفة فى الفقه الأكبر: وله يد ووجه ونفس كما ذكر الله تعالى فى القرآن، فما ذكره الله تعالى فى القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده: صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف[١].

أما الذين ألفوا كتبا فى الرد على الجهمية فمنهم الإمام الحارث المحاسبى فى الرد على المبتدعة وإمام أهل السنة وقامع البدعة الإمام أحمد بن حنبل، وقد ذكر فى كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية)[٢] أن كثيرا من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن

---

(١) الرد على الجهمية ص ٢٢ الإمام ابن إسحق بن منده ٣١٠ - ٣٩٥ قدم له وحققه د. على بن ناصر الفقيهى.

(٢) ومن الغريب تشكيك الشيخ وهبى سليمان غاوجى الألبانى فى صحة نسبة (الرد على الجهمية والزنادقة) إلى الإمام أحمد حيث قال فى كتابه «أبو حنيفة إمام الأئمة الفقهاء» ص ٢٢٦ الطبعة الثانية: أقول لذا رجح عدم صحة نسبة (الرد على الزنادقة إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله) وذلك بعد نقله لكلام الشيخ عبد الفتاح أبو غدة من مقدمة رسالة المسترشدين للمحاسبى ص ٢١ حول كلام الإمام أحمد بن حنبل فى أنه كان شديد التكبر على من يتكلم فى علم الكلام. ولاصلة له بنفى الرد على الجهمية مطلقا. بل إنه تأكيد للرد عليهم.
ولكن تشكيك الشيخ وهى هو تشكيك الشيخ زاهد بعينه فى تعليقه على كتاب ابن قتيبة «الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية» مكتبة القدسى، القاهرة ١٣٤٩ هـ ص ٥٥ بدعوى أن نسبته إليه إنما كانت تعرى إليه فى القرن الرابع الهجرى عن طريق مجهولة. ويقول الدكتور على سامى النشار - وأتى بعلل قادحة - حسب تصوره. للمتن والسند، ولا ندرى ماهى هذه العلل القادحة التى صرح بأنه ذكرها فى موضع آخر، ولم نجد لها ذكرا فى تعليقاته التى نعلمها. =

عبيد[١] بالبصرة تأثروا بمذهب الجهم بن صفوان. يقول رحمه الله بعد أن ذكر مناظرة الجهم للسمنية. .(ووجد ثلاث آيات من المتشابه. قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ...﴾ [الأنعام: ١٠٣] ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فبنى أصل كلامه على هذه الآيات وتأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه فى كتابه، أو حدث عنه رسوله، كان كافرا، وكان من المشبهة، فأضل بكلامه بشرا كثيرا، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية. فإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء وهو تحت الأرضين السبع، كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون فى مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا يتكلم. ولاينظر إليه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة. ولا يوصف، ولا يعرف بصفة، ولا يفعل[٢] . . . إلخ. وهذا يوضح لنا أن كثيرا من المتكلمين أخذوا بآراء الجهم بن صفوان. فكان هذا الكتاب ردا عليهم جميعا.

=انظر مقدمة عقائد السلف ص ١٣ للدكتور على سامى النشار. وقد أثبت صحة نسبة الكتاب للإمام أحمد حيث قال: أن الخلال رواه عن طريق ابن حنبل وهو عبد الله، وقد نص الخلال على هذا الكتاب فى كتابه السنة، وأورده بجملته، لأنه قد جمع فى هذا الكتاب نصوص الإمام أحمد وكلامه. ثم ذكر ممن أثبته أيضا: البيهقى، فى كتابه الذى سماه «جامع النصوص» وابن القيم فى كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» ص ٧٨، ٨٢، وقال: ولم يسمع عن أحد من متقدميهم أجابه ولا متأخريهم طعن فيه. وذكره أيضا القاضى أبو الحسنى ابن القاضى ابن يعلى، كما ذكره صاحب المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد. انظر مقدمة العقائد المشار إليها من ص ١٣ - ١٥.

(١) عمرو بن عبيد البصرى المعتزلى التيمى مولاهم أبو عثمان البصرى، من أبناء فارس شيخ القدرية والمعتزلة قال الإمام أحمد بن حنبل: ليس بأهل أن يحدث عنه وقال على بن المدينى ويحيى بن معين، ليس بشيء، وزاد ابن معين وكان رجل سوء وكان من الدهرية الذين يقولون إنما الناس مثل الزرع، وقال الفلاس: متروك صاحب بدعة، وقد ذكر ابن كثير الأقوال فيه وأن مانسب إليه من زهد كان يَغُرُّ الناس به، وأن الزهد لا يدل على الإصلاح وضرب أمثلة لذلك. البداية والنهاية ١٠/٧٨ - ٨٠.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل ص ٦٧، تحقيق على سامى النشار. وص ١٠٤ تحقيق الدكتور / عبد الرحمن عميرة. طبعة دار اللواء الرياض.

ولقول الجهم هذا الذى أحدث تصدعا فى صفوف المسلمين وفرق كلمتهم وجعلهم فرقا وأحزابا، هَبّ علماء السلف فى الرد عليه وبيان فساد آرائه.

- فمن رد عليه وفَنّد أقواله وبين زيفها الإمام أحمد بن حنبل (- ٢٤٥هـ) إمام أهل السنة وقامع البدعة بما جاء فى كتابه الرد على الجهمية والزنادقة. وهو ماسبقت الإشارة إليه.

- ثم الإمام البخارى محمد بن إسماعيل، رد على الجهمية القائلين بخلق القرآن بكتابه خلق أفعال العباد فقد رد فيه على الجهمية التى تشمل المعتزلة والجهمية الأولى.

- وابن قتيبة عبد الله بن مسلم بن قتيبة (- ٣٧٦ هـ) فقد رد على الجهمية بكتابه (الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة) كما بين المذهب الحق فى أحاديث الصفات حيث قال: وعدل القول فى هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها فنؤمن بالرؤية والتجلى، وأنه يعجب وينزل إلى السماء، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليدين من غير أن نقول فى ذلك بكيفية أو بحد أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت. فنرجو أن نكون فى ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غدا إن شاء الله[(١)].

والإمام أبو سعيد الدارمى المتوفى سنة ٢٨٠ هـ، فقد ألف كتابا فى الرد على الجهمية، وهو من أقوى ما كتب فى الرد على الجهمية أسلوبا ومنهجا وأمتنها حجة مستندا إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ومثله كتابه فى الرد على بشر المريسى وهو بشر بن غياث بن أبى كريمة أبو عبد الرحمن المريسى وقد سماه جهميا. وغير هؤلاء من علماء السلف[(٢)].

نسبة الكتاب إلى ابن منده: جاء على ظهر الكتاب مايأتى:

(الرد على الجهمية تأليف أبى عبد الله محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده الحافظ) وقال ذلك فؤاد سزكين فى تاريخ التراث ص ٥٢٩: وفان كوشك رقم ٥١٠/٥ من ورقة ٥٥ - ٦٦، ١٠٨٤ هـ.

---

(١) الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة ص ٢٤٣ تحقيق على سامى النشار.

(٢) انظر ص ٣٥٩ - مجموع عقائد السلف: تحقيق على سامى النشار.

٢ - منهج الإمام ابن حنبل فى الرد على الجهمية والزنادقة:

والجهميــة من الفرق التى ظهرت مبكرا فى العصر الأول الإســلامى ففتحت باب النظر فى التأويلات والطريق إلى المجـادلات والمناظرات. وتأويل آيات الصفات. وصف أبو حنيفة جهما بقوله: «أفرط جهم فى نفس التشبيه، حتى قال: إنه تعالى ليس بشىء. وأفرط مقاتل فى معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه[1] أخذ عليه الإمام أحمد: القول بالتأويل أى تأويل القرآن لخدمة آرائه والقول بنفى الصفات. وعدم الرؤية. والقول بخلق القرآن.

وحين أخـذ فى الرد لم يخرج عن القرآن والسـنة ووضع الدلالة العربية فى فـقه اللغة، وعلى هذا أخـذ يحدد بعض المفاهيم مثل: خلق - جـعل - القرآن - الكلام وكان شديـد القسوة فـى تعريفـه للكلام واعتـبره أغـاليط. وجدل. وخـداع الجهال وزنـدقة . . . إلخ.

ونراه من جانب آخر أنه لم يربط بين المعتـزلة والجهمية ذلك الرباط المحكم الذى ظهر من بعده بدءا من الحنابلة إلى أهل السنة.

وكان الحنابلة يرون أن المذاهـب التى تباين حرفـية القرآن، أو التى من شـأتها أن تفتح باب التأويل واسـعا. أو تلقى شكا فى عقائد الدين، ليـست من المنهج الإسلامى وكذلك ليس من العدل والإنصاف فى شىء أن يحاول بعض الباحثين رد الفكرالإسلامى إلى دورالخادم الخاضع للفلسفة اليونانية.

من أهم القضـايا التى أثارت اهتمـام الإمام أحـمد بن حنبل وأمثـاله من السلف الصالح، قضية (متشابهة القـرآن) (وبيان ما فصل الله بين قوله وخلقه) (وبيان أن القرآن ليس بمخلوق) (وبيان ما جحدت به الجـهمية من قول الله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القـيامـة: ٢٢، ٢٣] (وبيان مـا أنكرت الجهـميـة من أن يكون الله كلم موسى) (وبيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش) وبيان ما تأولت الجهمية من قول الله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] (وبيان ما ذكر الله فى القرآن ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحـديد: ٤] وبيان مـا ادعتـه الجهـميـة أن القرآن مـخلوق من

---

(١) ميزان الاعتدال - الحافظ الذهبى. وفى حكاية العباس بن مصعب ما يدل على أن الجهم كان من المؤلفين فى مذهبه.

الأحاديث التى رويت؟ (وبيان ما تأولت الجهمية من قول الله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣](١).

ولما كان التأويل الصحيح له أصوله؛ فقد أبرزها رجال السلف الصالح وبينوها من خلال التطبيق، أى من خلال تناولهم للنصوص، لبيان معانيها، وينطلق جميعهم من الوقفة التالية وهى:

مواجهة النص المنزل بدون أفكار مسبقة، أى بدون أنسقة فكرية أو مذاهب فى تفسير الوجود أو المعرفة، تؤدى إلى إخراج النص عن حقيقته، بعبارة أخرى إعطاء مكان الصدارة والأولوية للنص المنزل ليكشف عن مضمونه من واقع الفهم اللغوى للألفاظ وبالاستعانة بالنصوص المنزلة الأخرى وبمختلف أصول التفسير على نحو ما سنبين ذلك تفصيلا بعد.

وهذا ما كان من أحمد بن حنبل، فقد أثبت النصوص المنزلة، وفسرها على النحو الذى تؤدى إليه الألفاظ: معطيا للنص الأولوية فى الكشف عن مضمونه.

فبالنسبة للمتشابه من القرآن يثبت الآية الكريمة: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] ويبين أن قوله تعالى: ﴿بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ ليس يعنى جلودا غير جلودهم إنما يعنى تجديدها. وكان الزنادقة قد قالوا: (فما بال جلودهم التى عصيت قد احترقت وأبدلهم جلودا غيرها، فلا نرى إلا أن الله يعذب جلودا لم تذنب)(٢) فخرجوا بالمعنى عن حقيقته. ويقول لهم ابن حنبل: (القرآن فيه الخاص والعام ووجوه كثيرة وخواطر يعلمها العلماء)(٣) منبها بذلك إلى أصول التفسير التى يجب أن يأخذوا بها. ثم يذكر أكثر من عشرين موقفا شكك فيه الزنادقة فى القرآن. وأغلبها يقوم على وضع الزنادقة لأجزاء من الآيات لإبراز أنها تعارض بعضها البعض، فيراجعهم ابن حنبل فيما فعلوه، ويدحض تأويلهم بإثبات التفسير الصحيح لما أثبتوا من أقواله تعالى. مستعينا فى هذا بأصول التفسير التى من أهمها؛ تفسير القرآن بالقرآن. وتفسيره بالسنة،

---

(١) الإبانة فى أصول الديانة. أبو الحسن الأشعرى ص ٩٤ تحقيق وتعليق د. فوقية حسين.
(٢) انظر الرد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل ص ٥٣ من عقائد السلف للدكتور على سامى النشار والأستاذ عمار جمعى طالبى مصر ١٩٧١.
(٣) نفس المرجع السابق.

واحترام أصـول اللغة التى خاطب بها الله العـرب، وهى لغتهم، اللغة العـربية، وباقى وجوه التفسير على اختلافها.

فيـقول: أما تفسـير ﴿هَذَا يَوْمُ لا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥] فهـذا أول ما تبعث الخلائق على مـقدار ستين سنة لا ينطقـون، ولا يؤذن لهم فى الاعتذار فيـعتذرون، ثم يؤذن لهم فى الكلام فيتكلمون، فذلك قوله: ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾ [السجدة: ١٢] فإذا أذن لهم فى الكلام فتكلموا، واختصموا فذلك قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١] عند الحساب، وإعطاء المظالم، ثم يقال لهم بعد ذلك: ﴿قَالَ لا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ﴾ [ق: ٢٨] فإن العذاب مع هذا القول كائن)(١).

هذا ما كان منه تجاه الزنادقة.

أما الجهمية(٢) فقد بدأ تناوله لموقفهم من (متابعة القرآن) بإثبات جدلهم مع أناس من المشركين يقال لهم.(السمنية)(٣) وكان الجدل بين الجهم وبين هؤلاء السمنية. ويتضح من عرض أحمد بن حنبل أن الجـهم عندما استشهد بالآيات الكريمـة مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لم يكن ذهنه خلوا من مـفاهيم اسـتقـاها من زنادقـة النصارى عن (أن الروح الـذى فى عيـسى هو) روح الله من ذات الله)(٤). وبالتالى انتهى إلى نفى الصفات.

ويرد عليهم ابن حنبل فى سياق كتابه بما يؤكد ضرورة الأخذ بمبدأ قبول كلام الله على ما يدل عليه من معان دون محاولة التأويل على غير تأويله.

- أما عن بيان ما (فصل الله بين قوله وفعله)

فقد اسـتعان ابن حنبل بعدة أمثلة من قـوله تعالى ليبرز المرسل والمتـفصل فأثبت قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا﴾ [يوسف: ٧٨] هذا مثال المرسل.

(١) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) ص٥٤ من (عقائد السلف).

(٢) الجهمية نسة إلى جهم بن صفوان السمرقنـدى - [انظر مادة جهم والجهمية بالموسوعة الإسلامية - مقال : .م .كتور مونتجمرى واط].

(٣) جماعه من البوذية. (انظر لمزيد من التفاصيل) كشاف اصطلاحات الفنون للنهاوندى.

(٤) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) ص ٦٦ من (عقائد السلف).

وأثبت: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٩] فلما كان البصير غير الأعمى فصل بينها.

وأورد عدة أمثلة أخرى وانتهى بإثبات الآية الكريمة: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] لأن الخلق غير الأمر(١).

- والأمر بالمثل بالنسبة لبيان ما أبطل الله أن يكون القرآن إلا وحيا وليس بمخلوق؛ فقد بدأ بأثباب قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١] إلى قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠].

ثم بين أن القرآن ليس بشيء لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ [النحل: ٤٠] فالشيء ليس هو قوله، وإنما الشيء الذى كان بقوله.. إلى آخر ما قدمه من أدلة نصية تعرف بما يجب أن يفهم من النصوص المنزلة: قرآنا أم سنة.

- وكذلك بيان مسألة الرؤية(٢) فقد استهلها ابن حنبل بإثبات النص المنزل وتفسيره. وأما النص فهو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] الذى فهمه الجهمية على أنها تنتظر الثواب من ربها؛ لأنهم نفوا رؤية الله بالأبصار اعتمادا على قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] غير أن ابن حنبل أثبت أن النبى ﷺ يعرف معنى قول الله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ فقال: (إنكم سترون ربكم) [أخرجه البخارى، ومسلم، والترمذى] ويواصل استشهاده بالأحاديث والآيات عن جواز الرؤية للمؤمنين فى الآخرة. وكلها أدلة نصية.

- ثم بيان ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى(٣).

فقد استهله أيضا بالنصوص المنزلة. مثل قوله: ﴿يَا مُوسَىٰ ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ [طه: ١١، ١٢] أو قوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ﴾ [طه: ١٤] وغير هذه وتلك من آى الذكر الحكيم لإثبات أن الله تكلم كيف شاء من غير أن يقول بجوف، ولا فم(٤).

(١) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية ٩ لابن حنبل) ص ٧٤ من (عقائد السلف).
(٢) الرد على الزنادقة والجهمية٩ لابن حنبل ص ٧٥.
(٣) نفس المرجع السابق صفحة ٨٧.
(٤) نفس المرجع السابق صفحة ٩٢.

ثم يتطرق إلى موقفهم عامة من نفى الصفات؛ فيثبت كل ما قاله تعالى عن نفسه وهو بجميع صفاته إله واحد.

- أما بيان ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله على العرش.

فقد أثبت ابن حنبل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وغيرها من الآيات الكريمة لإثبات الجلوس على العرش بلا كيف.

وأن الله تعالى يحيط بكل شيء دون أن يكون فى شيء.

- وأما بيان ما تأولت الجهمية من قول الله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ﴾(١) [المجادلة: ٧].

فيبين ابن حنبل أنه معهم بعلمه، ويفند ادعاءات الجهم، ليبين أن لله علما وليس مخلوقا ولا محدثا وهو قول أهل السنة.

- وأخيرا يقف عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾.

ويبين من واقع الآيات أنه على وجوه وبين هذه الوجوه:

فمثلا: قال الله جل ثناؤه لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا﴾ [طه: ٤٦] أى فى الدفع عنكما، وكذلك فى قوله: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] يقول فى الدفع عنا:

ثم هناك وجه آخر وهو فى النصر على العدو، فلدينا قوله: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

ثم هناك من قوله تعالى مايعنى: بعلم فيهم مثل قوله: ﴿ وَلا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٨].

أما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦١، ٦٢] يعنى: فى العون على فرعون.

وبهذا يبين ثراء معانى الألفاظ فى القرآن، وأهمية معرفة وجوه الاستعمال على اختلافها من أجل تكشف ما يتضمنه النص المنزل من معنى.

(١) الرد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل ص ٩٢.

هذا بالنسبة لكل موقف كلامى انبنى الكلام فيه على المتشابه من القرآن وكان أغلب ما أثير من قضايا بسبب المتشابه من القرآن وتأويل أهل الزيغ والبدع على غير تأويله.

تقول د . فوقية: والتفسير الصحيح يقتضى وضع النص المنزل قرآنا كان أم سنة فى المقدمة، وتبين معانيه طبقا لأصول التفسير الصحيحة، كما سبق وأشرنا إلى ذلك التى تبدأ بتفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بالسنة ومراعاة أصول اللغة التى خاطب الله بها العرب والخصوص والعموم ومناسبات النزول إلى آخر ما وضعه الفقهاء من أسس للتفسير القويم(١).

ونقف الآن مع ابن حنبل فى نقاشه لإحدى القضايا الكلامية التى شغلته كثيرا بل وشغلت بال المسلمين فترة طويلة ألا وهى (القول بخلق القرآن).

وقد اتبع ابن حنبل خطواته المعتادة عند مواجهة الجهمية، وخاصة إذا كانت المسألة تتعلق بمتشابه القرآن.

- الخطوة الأولى: أنه تساءل عن النص المنزل قرآنا أم سنة يكون قد ورد فيه خلق القرآن فلم يجد. يقول فى ذلك:

(فمما يسأل عنه الجهمى يقال له: تجد فى كتاب الله أنه يخبر عن القرآن أنه مخلوق؟ فلا يجد، فيقال له: فتجده فى سنة رسول الله ﷺ أنه قال: إن القرآن مخلوق؟ - فلا يجد)(٢).

- وما أن ينتهى من ذلك حتى يسأل: (فمن أين قلت؟ فسيقول: من قول الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] وزعم أن جعل بمعنى (خلق)(٣).

وما أن يقع على ما ادعاه الجهمى فى التأويل، حتى يصرح بأنه يبتغى بتأويله هذا الفتنة ويقول: (فادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد فى تنزيله)(٤).

---

(١) انظر كتاب (أصول التفسير) لابن تيمية - طبعة بيروت.

(٢) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) لابن حنبل صفحة ٦٩ من عقائد السلف.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) الإبانة ص ٩٩.

٣ - عقيدة الإمام أحمد:

القرآن:

يذهب أحمد فى القرآن مذهب أهل السنة والمذاهب الأربعة وغيرهم من السلف على أن القرآن غير مخلوق وبأنه كلام الله، قائم بصفة أزلية فى الذات الإلهية. معبرا عن علمه. فى عالم الوجود، وليس كلاما واقعا، وهذا يؤدى بنا إلى إثبات أزلية كلام الله. أما إذا تعذر علينا أن نتصور العلم الإلهى قائما على صورة مجردة من التعبير الذى يلازمه ملازمة أزلية، أنه ملكة تعبر عن نفسها، فإنه يترتب على ذلك أن كلام الله تعالى ليس أزليا لذلك يجب النظر إلى القرآن على اعتبار أنه كلام الله المعروف للناس، ومع ذلك فإن علينا أن نلاحظ الفرق الواضح بين القرآن المكتوب أو المتلو، وكلام الله الضرورى السماوى(١). ولم ينفرد أحمد، فيما يبدو بهذا الرأى فى القرآن، بل شايعته جمهرة كبيرة من الناس سواء منهم المتعلمون والعوام ممن كانوا يميلون إلى أفكاره ومذهبه. وأن غالبية أولئك الذين بسطوا نظرية أهل السنة وأشاعوا يدركون الفرق بين القرآن الظاهر والقرآن الخفى. بيد أنهم لا يذهبون إلى أبعد من هذا. وعلى ذلك فهم يجعلون الكتاب بالصورة التى يعرفه الناس بها مماثلا لنظيره المحفوظ فى السموات. والتفرقة الكبيرة التى ننبه إليها إنما تقع بين القرآن الظاهر وبين الكلام الخفى لله تعالى. والأخير ليس معادلا للقرآن ولكنه غير متناه فى سعته ورحابته. وأن الصلة القائمة بين هذه الفكرة وبين مذهب الكلمة (اللوغوص) Logos الذى يقول به مسيحيو الشام (هوتسما ص ١٠١ هامش رقم ١) لتؤيد عرضنا للمذهب القرآنى كما أوردناه فى متن كتابنا. فإن تجلى الكلمة (اللوغوص) فى عيسى المسيح يجب أن يقابل بالكلمة السماوية غير المخلوقة القائمة فى ذات الأب.

يقول عبد العزيز عبد الحق: إن هنا موازنة بين عقيدة المسيحيين القائلة بأن كلمة الله غير مخلوقة، ومذهب أهل السنة الإسلامية القائل بأن القرآن غير مخلوق. وأن إثبات عقيدة المسيحيين فى أن كلمة الله غير مخلوقة لمن الأمور الميسورة فى اللاهوت المسيحى لأن المسيحيين يقولون بألوهية عيسى، وقد نبه إلى هذه الخليفة المأمون فى كتابه

---

(١) راجع كتاب: تاريخ الآراء السائدة فى الإسلام (بالألمانية) بقلم فون كريمر ص ٢٢٧، وكتاب: المعتزلة بقم شتينر ص ٣٨ ومابعدها. وما جاء فى هذين الكتابين عن نظرية أهل السنة فى القرآن يختلف عما استخلصت من رأى أحمد بن حنبل فى هذا الموضوع.

الأول الخاص بالمحنة. ولم تتعرض عقيدة المسيحيين فى الكلمة لأى شك من جانب الفرق الدينية التى ظهرت فى تاريخ المسيحية، وذلك فيما عدا فرقة آريوس Arius، أما «اللوح المحفوظ» الذى ورد ذكره فى القرآن فى سورة البروج ٨٥ آية ٢٢ (وازن ذلك بما جاء فى كتاب المعتزلة بقلم شتينر ص ٢٩) فهو فى الحق الأصل الأول للقرآن الظاهر المعروف لنا. وهو أصل محفوظ فى السموات. ومع ذلك فإن هذا الأصل السماوى ذاته ليس مساويا فى سعته وامتداده لكلام الله الأزلى غير المخلوق الذى يعد اللوح المحفوظ إحدى مظاهره التى توضحه وتكشف عنه. ومن ثم فإنا نعتقد أن أهل السنة فى عصر أحمد بن حنبل ذهبوا فى عقيدتهم فى القرآن إلى مذهب يتألف من ثلاثة عناصر هى:

١ - القرآن الظاهر (المنزل).

٢ - القرآن السماوى.

٣ - كلام الله الأزلى.

ومن ثم فكلام الله تعالى أزلى غير مخلوق، وهو وحدة متصلة، منزهة معصومة. وهذا هو مانعتقده أنه كان مذهب أحمد بن حنبل فى القرآن، ومذهب من كان على غراره منَ الفقهاء والمحدثين. وقد استعنا بالطرائق العصرية فى التعبير لتوضيح آرائه. ومع ذلك فهذه الآراء ليست مما ننتحله لأنفسنا وإنما هى آراء أحمد بن حنبل.

والقرآن من حيث علاقة البشر به فى الحياة الدنيا[1]، يجب أن ينظر إليه كبيان عن كلام الله الواحد[2] الذى يتألف منه وحى الديانة الكاملة، كما أنه الوسيله المثلى للخلاص من عذاب الآخرة، والهداية الصادقة للناس (فى حياتهم الدنيوية)[3]. وهو فى كافة أشكاله القائمة بين الناس، سواء كان مكتوبا أو محفوظا فى الذاكرة، كذا مادته وألفاظه غير المنطوق بها، مما يتضمن قول الله تعالى وفكره، هو قرآن أزلى غيّر مخلوق[4]. وهو الحق المعصوم المنزه عن الخطأ. وأفعال البشر من حيث علاقتها بمادة القرآن وألفاظه، كما نرى تلك المادة والألفاظ متصلتين بالأفعال البشرية (من حيث تلاوة القرآن وكتابته وحفظه إلى غير ذلك) إنما هى أفعال محدثة مخلوقة غير معصومة، هذا مذهب القائلين «بلفظ القرآن».

(١) كتاب الظاهرية بقلم جولد تسيهرص ٨٥.

(٢) الواحد هنا صفة الكلام كما فى الأصل: As a manifestation of the One Word of God.

(٣) زيادة عن الأصل لتوضيح مراد المؤلف.

(٤) راجع كتاب المنازعات بقلم، هوتسما ص ١١٧ وما بعدها.

٤ - سبب الفتنة فى نظر الإمام أحمد:

يبين سبب الفتنة فيقول:

إن (جعل) فى القرآن من (المخلوقين) على وجهين: (على معنى التسمية، وعلى معنى فعل من أفعالهم) ولكى يبين هذه الأوجه يذكر أمثلة:

(أ) ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١].

وقوله تعالى: ﴿وجعلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩] هذه أمثلة على معنى التسمية.

(ب) أما قوله تعالى: ﴿يجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِى آذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩] فهذا معنى فعل من أفعالهم. هذا بالنسبة (للمخلوقين).

- ثم هناك (جعل) من أمر الله على معنى (خلق)، وجعل على معنى (غير خلق) ويعطى للوجه الأول عدة أمثلة من القرآن منها: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] أى خلق الظلمات والنور. وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ﴾ [النحل:] وقوله تعالى: ﴿وجعلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢] وخلقنا الليل والنهار، آيتين، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] أى وخلق منها زوجها. . وذكر عدة آيات أخرى حيث لفظ (جعل) بمعنى (خلق) وذكر أن (مثله فى القرآن كثير).

- أما بالنسبة للفظ (جعل) على غير معنى (خلق).

فيذكر ابن حنبل عدة آيات منها: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سَائِبَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣].

والآية لا تعنى أن الله ماخلق من بحيرة ولاسائبة.

وقوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ٢٤] لا يعنى أنى خالق للناس إماما، لأن خلق إبراهيم عليه السلام، كما يقول ابن حنبل، كان متقدما.

وآيات أخرى متعددة مثل: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِى مُقِيمَ الصَّلاةِ﴾ [إبراهيم: ٤٠] اخلقنى مقيم الصلاة.

ويقول ابن حنبل: (ومثله فى القرآن كثير).

وبعد ذكر هذه الأمثلة من نصوص القرآن الكريم، وبيان أن لفظ (جعل) له أربعة معان: اثنان منهما تخصان الإنسان وأفعاله، واثنان يتعلقان بقول الله وفعله: أحدهما على معنى خلق والآخر على غير معنى خلق، يقول: فكيف يخص الجهمى لفظ (جعل) بـ (خلق) رغم أنه ورد أيضا بمعنى (على غير خلق).

نقده للجهمية:

ثم يقول: إن الجهمى إذن (من الذين يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون).

وقع فيه الجهمى ومن اتبعه من أهل الزيغ والبدع. وبعد بيان وجه استعمال لفظ (جعل) في آي الذكر الحكيم يرجع إلى الآية الكريمة التى استدل بها الجهمى وهى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: آية ٢) ويذكر آيات أخرى تعين على تفسيرها تفسيرا صحيحا مثل قوله تعالى: ﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٤، ١٩٥] وقوله: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ [مريم: ٩٧].

ثم يصرح بأن الله سبحانه وتعالى قد جعل القرآن عربيا بمعنى أنه يسره بلسان نبيه ﷺ، و (أن هذا فعل من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيا، هذا بيان لمن أراد الله هداه مبينا).

وبهذا دحض أقوال الجهمى، وبين سوء تأويله لكلام الله العزيز وهو إزاء النص المنزل يفسر القرآن ويحرص على أصول اللغة وأوجه استعمالات اللفظ فى العربية وفى القرآن الكريم مع مراعاة مناسبات النزول والخاص والعام وغير ذلك من أصول التفسير كما سبق وأشرنا إليه.

تقول د. فوقية حسين: فموقف ابن حنبل من مسائل العقائد التى أساسها متشابهة القرآن لا يخرج عن الرجوع إلى النص لتطبيق التفسير الصحيح. وليس له وقفة أخرى فيما يتعلق بالمتشابه سوى هذه، ولا يمكن أن تكون هناك وقفة صحيحة سوى هذه ما دام الأمر متعلقا بالمفاهيم التى طرأت بسبب سوء تأويل الجهمية وغيرهم للقرآن أو كما يقول (للتأويل على غير تأويله) مما ترتبت عليه الفتنة[1].

---

(١) الإبانة ص١٠٢.

هذا هو موقفــه من المتشابه وهو موقف كل سلفى. والموقف علــى نحو مابيناه لا يتحــمل أمرا وسطا؛ فــإما أن يكون النص المنزل مكان الــصدارة ويفســر طبقــا لأصول التفسير الصحيح، وإما لا.

وقبل أن نختم الكلام فى بيان موقف ابن حنبل نود أن نشير إلى نقطتين:

الأولى: موقف ابن حنبل من المشكلة الكلامية حيث (لا متشابه) قامت عليه.

الثانية: موقفه من الكلام وهل رفضه فعلا وماذا يعنى به.

أما بالنسبة للنقطة الأولى: فلدينا ضمن كلام أحمد بن حنبل فى كتابه (الرد على الزنادقة والجهــمية) أكثــر من مناسبة كلامــية منشؤها ليس المتشــابه من النصوص المنزلة ولكن مواقف فكرية مسبقة عند الجهمى خاصة.

وأولى هذه المناسبات: عندما كان بصدد عــرض عقائد أبى حنيفة وهو واصل بن عطاء وأسلافة الجهمية فى الصفات وهو الرأى القائم على نفيها.

يقولون: (ليس كمثله شىء من الأشيــاء وهو تحت الأرضين السبع، كما هو على العرش ولا يخلو منه مكــان ولا يكون فى مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا يتكلم.. ولا هو خفيف ولا ثقيل، ولا لون له...).

حتى قولهم: (... وكلمــا خطر على قلبك أنه شىء تعرفه، فهــو على خلافه) فإذا بالإمام أحمد يقول لهم: (وقلنا: هو شىء)[١].

وكــان يود أن يصل إلى أنهم لايؤمنون بشىء فــقالوا: (هو شىء لا كــالأشيــاء) فقلنا: (أى الإمام أحمد):

(إن الشىء الذى لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شىء):

ثم يقــول: (فــعند ذلك تبــين للناس أنهم لايؤمنون بشىء، ولكن يــدفعــون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون فى العلانية).

- والمناسبــة الثانية: عند عــرضه لقولهم: (أخــبرنا عن القرآن أهو الله، أو غــير الله).

(١) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) لابن حنبل ص ٦٧، ٦٨.

فيبين لهم ابن حنبل أن قولهم هذا من (المغاليط) لأن الجاهل لا بد وأن يقول بأحد القولين مما ينتهى إلى القول بخلق القرآن، ثم يبين أن القرآن لا هو الله ولا غيره وإنما هو كلام الله وهو ما سماه الله به.

- والمناسبة الثالثة: عندما كان بصدد بيان رأى الجهمية فى أن الله على العرش استوى فإذا به عرض النصوص المنزلة وتفسيرها تفسيرا صحيحا يذكر مثل الرجل الذى بين يديه قدح من قوارير صاف .. إلخ ومثل الرجل الذى بنى دارا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها ... إلخ.

من أجل تقريب حقيقة إحاطة الله بالكون يعلمه من خلال هذه الأمثلة المبسطة.

فإذا كان الأمر كذلك فالإمام أحمد بن حنبل يجيز إعمال الفكر والرد بما يؤدى إلى إفحام الخصم فى المثال الأول خاصة. ويبين الأغاليط وقرب الأمور بالأمثلة للتقريب إلى الأذهان. وهو على العموم فى هذا يقتدى بالرسول ﷺ عندما قرب الأمور للعوام بالأمثلة والشرح.

موقفه من علم الكلام:

وأما النقطة الثانية: وهى موقفه من الكلام؟

فقد اشتهر عنه أنه دعا إلى رفض الكلام.

فإذا رجعنا إلى كتابه: (الرد على الزنادقة والجهمية) نجد أن لفظ (كلام) قد ورد فى عدة أماكن للإشارة إلى ما صدرعن الخصوم فهو مثلا يقول:

الكلام ضلال: (وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرا كثيرا)(١).

كما يقول: (فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله، أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ. وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه فى الله تعالى).

الكلام زندقة: ثم يذكر لفظ (الكلام) أيضا فى سياق حديثه عن رد الجهمى على السمنى عندما استدرك الأول حجة مثل حجة زنادقة النصارى فشبه الله بالروح من أجل

(١) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) لابن حنبل ص ٦٥ من عقائد السلف.

أن يثبت للسمنى أن إلهه لا يرى مثل روحه، مبينا أنه ليس له وجه، ولا يسمع له صوت، ولايشم له رائحه، . . . إلخ.

وينتهى بعد نفى الصفات بأن يستشهد على ما ذكره بآيات كريمة كقوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾ [الشورى: ١١] - وقوله: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فيقول ابن حنبل: (إنه تأول القرآن على غير تأويله) ثم يضيف:

الكلام خداع الجهال: (. . . وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشىء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله. كان كافرا، وكان من المشبهة فأضل بكلامه بشرا كثيرا. .) كما يقول: (يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس).

هذه هى المواضع التى ورد بها لفظ (كلام) وهى كلها كما نتبين، تشير إلى كلام لا يقبله مسلم صحيح العقيدة، فقد اتخذ ابن حنبل لفظ (كلام) هنا من أجل الإشارة إلى الأغاليط وتأويل القرآن على تأويله.

فإذا كان الأمر كذلك فهو إذن لا يعنى بـ (كلام) الحجج والبراهين النصية والتفسير الصحيح لها والذب عن العقيدة بما يسعفه به عقله على طريقة أهل السنة أو السلف الصالح، ولكنه يعنى بالكلام ما فيه مساس بالعقائد.

لذلك إذا كان قد رفض الكلام فهو لابد وأنه يعنى (بالكلام) هذه المواقف الشائنة من العقيدة، وخاصة أن الباحث يقع فى كتابه هذا (الرد على الزنادقة والجهمية) على ما يفيد أنه يقدر جهود العلماء فى الذب عن العقيدة. يقول فى ذلك:

(الحمد لله الذى جعل فى كل زمان. . . بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، يصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم)(١).

ثم إذا نظرنا فيما صرح به ابنه عند إخراج كتاب والده، نجد أنه عرف مضمون

---

(١) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) لابن حنبل ص ٥٢ من كتاب (عقائد السلف) للدكتور على سامى النشار والأستاذ عمار جمعة طالبى الإسكندرية - مثر ١٩٧١.

الكتاب بأنه (فى الرد على الزنادقة والجهمية، فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله)[1].

الكلام أغاليط وسوء تأويل: إذا فلفظ (كلام) عنده لا يعنى به موقف الدفاع عن العقائد وإنما يعنى به الأغاليط وسوء التأويل، فإذا كان قد رفض الكلام فإنه لا يرفض مواقف الدفاع عن العقائد التى حمد الله من أجل أنه سبحانه قد جعل فى كل زمان بقايا من أهل العلم يهدون الضال والتائه. إنه يرفض الكلام ويعنى به مواقف المخالفين فى العقائد. فابن حنبل يقر موقف الدفاع عن العقيدة كلما اقتضى الأمر ذلك، وهو ما فعله إزاء موقف جهم عندما شرع فى مواجهة النصوص المنزلة وفى رأسه فكرة أن الله (روح) وهو مالم يذكره الله سبحانه وتعالى عن نفسه، فبين له خطأ موقفه، كما لجأ إلى الشرح والتبسيط بأمثلة لتقريب فكره (عن الله وإحاطته بكل شىء، فهو إذا لا يقتصر على تصحيح أصول التفسير وحسب ولكن يمارس مواجهات فكرية تقوم على معانى ذهنية دينية تحددت لديه بإعطاء مكان للنص المنزل. وهذا ما كان من المقتدين بالسلف بعد ذلك فى مواقفهم الكلامية من أمثال الأشعرى وغيره ممن اعتبر نفسه من أهل (الاتباع).

لقد بين الإمام أحمد فى كتابه الرد على الجهمية والزنادقة حقيقة موقف الزنادقة والجهمية، يقول: نجد أنهم يصدرون عن بضعة أفكار مستقاة من آراء ومعتقدات مبنية على النظر العقلى. وهذا ما يتبين من واقع عرض ابن حنبل عندما يتحدث عن (السمنية) ولقائهم مع جهم، وتقصى جهم لبعض آراء زنادقة النصارى، ثم المعتزلة الذين ورد ذكرهم عند ابن حنبل بمناسبة أبى حذيفة وأصحابه وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، فهولاء لم يتعرض لذكر أصولهم بالرد والنقد ولم يخلط بينهم وبين المعتزلة.

ولقد ألقت محنة خلق القرآن بغيومها عليه وعلى عقيدته الإيمانية فخاصم المعتزلة فى فكرها ومنهجها فى التأويل وآرائها العقلية وقضاياها الكلامية حتى جعلته يطرح القول بالتأويل ظهريا ويعتقد فى التجسيم والتشبيه. وبينما نلاحظ أن تأويل المعتزلة للقرآن، وذلك فيما يتعلق بصفات الله وآيات التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر، هو فى عمومه تأويل مجازى، وإذا علم الحيز الكبير الذى شغلته هذه الموضوعات فى الحرب الجدلية التى أثارها المعتزلة. وأن تسميتهم بالعقليين أو المفكرين الأحرار لهى تسمية تصدق عليهم، فهى تفيد أن القرآن عندهم مصدر قطعى، لا على إطلاق قطعيته أو

---

(١) نفس المرجع السابق.

طبقا للقدر الذى تلبيه الحاجات العملية. ولكنه قطعى فحسب إلى الحد الذى تقتضيه المطالب العقلية للحياة البشرية ورفاهيتها وما تسمح به المقتضيات الظاهرة الجلية للفكر الإنسانى.

ولا ريب أن صلابة أحمد، وشدة مراسه كان مما قوى من معارضته فى أن يشغل مركزا فى حاشية الخليفة. فقد كان رئيس حلقته فى التحديث بمدينة بغداد، يلقى الحديث فى مجلسه على طريقته الخاصة التى كان يميل إليها. غير أنه كان من المتعذر عليه أن يحتفظ بهذه الصدارة فى بلاط الخليفة. ثم صادفته عقبة رئيسية صرفته عن البقاء فى الحاشية، وكانت على رأس هذه الصعاب كلها، ألا وهى كراهيته الحقيقية ومقته الشديد للحياة اللينة المترفة، ولمجالس المنادمة، بحجة مخالفتها لأحكام الدين ومناقضاتها لآدابه. إن شخصية أحمد بن حنبل كمحدث، وكراهيته للتعميم والقياس، عاقاه عن أن يخلف مذهبا فكريا منسقا ـ وقد أبدى الشيخ شاكر وحاول ذلك حين بدأ شرح مسنده لكن أدركه الأجل ـ رحمهما الله ـ ولكنه لم يكن ميالا إلى القيام بهذا الترتيب والتنظيم. ومن ثم أوهن أحجامه وتقاعده من تأثير المدرسة الحنبلية. إذ إن تعاليم إمام الحنابلة لم تكن منسقة مبوبة، بيد أن شخصية أحمد كانت فى حياته بعد موته، قوة زاخرة كبرى فى العالم الإسلامى. ويبدو أنه لا يزال من القوة ونفاذ التأثير ما يعادل قوة آراء أحمد وأفكاره، التى أفصح عنها ودعا إليه، وذلك على الرغم من أن أتباعه ومقلدى مذهبه، لم يكونوا قط جمهرة غفيرة، إذا ما قورنوا بعدد التابعين لأئمة المذاهب الثلاثة الأخرى عند أهل السنة.

٥ - الحنابلة وفرض الصراع على المخالف:

كانت سلطة المحدثين قد تعالت فى هذا العصر وقوى نفوذهم، حتى كونوا حكومة داخل الحكومة ـ كما يقول الأستاذ أحمد أمين[1] وكان الحنابلة على رأس هؤلاء المحدثين، ولعلهم أولى الطوائف بالإشارة والكلام، لا لأنهم أشدها تأثيرا فى العامة، وبالتالى فيما يطرأ من أحداث فكرية ودينية وسياسية فقط، ولا لأنهم أكثرها تمسكا بالنصوص وتزمتا فى تأويلها فحسب، وإنما لأنهم كانوا أعنف الفرق عداوة للمعتزلة وضراوة فى محاربة الاعتزال وأهله، منذ وقف أحمد بن حنبل موقفه المشهور فى مسألة خلق القرآن، وتعرض للمحنة وصبر عليها فى قمة قوة المعتزلة أيام المأمون

(١) ضحى الإسلام جزء ٣ ص ٢٠٠ طبعة سادسة.

والمعتصم(١). حتى قام الحنابلة بعد أفول نجم المعتزلة برد فعل عنيف، وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم ويجرحونهم تجريحا شنيعا(٢). وكثيرا ما وقعت مصادمات بين الفريقين(٣).

وكان الحنابلة على تناقض مع المعتزلة من حيث العقلية والسلوك، فقد أعلن اتباع ابن حنبل تمسكهم بالنص وحرفيته، ورفضوا التأويل العقلى أيا كان نوعه، وعابوا على المتكلمين انطلاقهم العقلى وتحررهم من قيود النص(٤). فكان الحنابلة أقرب إلى روح العامة والجمهور، وذوى تأثير خطير على عقول الغوغاء ـ الذين كان المعتزلة يحتقرونهم ولا ينظرون إليهم إلا بعين الازدراء نتيجة لاستقراطيتهم المعروفة(٥). فكان سهلا على الحنابلة أن يثيروا العامة فى كثير من الأحيان حتى ضد السلطة القائمة، ليفسدوا فى الأسواق ويعتدوا على المنازل ويحدثوا هرجا كبيرا، وبلغ بهم الأمر أن حاولوا فعلا إقامة حكم حنبلى سنى بالقوة بتوليتهم ابن المعتز الذى لم تدم خلافته سوى يوم واحد وليلة.

وكانوا ذوى تعصب لإمامهم ومبالغة فى هذا التعصب. فحينما ألف المؤرخ الشهير محمد بن جرير الطبرى كتابه عن الفقهاء، ولم يذكر فيه ابن حنبل ـ لأنه كان محدثا فى رأيه ولم يكن فقيها ـ ثار أتباع ابن حنبل على الطبرى ورموا داره بالحجارة حتى كادت تغطيها ـ وهو الشيخ السنى ـ وعندما مات لم يستطع أهله دفنه إلا خفية تحت جنح الليل(٦).

وقد بلغ من كراهية الحنابلة للمعتزلة أنهم لم يقبلوا حتى رجوع أبى الحسن

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى كتاب (المعتزلة) لزهدى حسن جار الله. طبعة أولى القاهرة ١٩٤٧ ص٧٥٤ وما بعدها وفى (ضحى الإسلام) لأحمد أمين جـ٣ طبعة ٦ ص ١٦١ وما بعدها والجبائيان ص ٣٠.

(٢) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ١٩٩.

(٣) نفس المصدر ص ٢٠١.

(٤) انظر ما كتبه ابن تيمية مثلا وتلميذه ابن قيم الجوزية.

(٥) راجع مثلا: طبقات المعتزلة ص ٩٥ - ويقول ثمامة بن الأشرس فى العامة مخاطبا المأمون «والله لو وجهت إنسانا على عاتقه سواد ومعه عصى لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها، والله يا أمير المؤمنين مارضى الله أن سواها بالأنعام حتى جعلها أضل منها فقال تعالى: ﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾ [سورة الفرقان: ٤٤].

(٦) المنتظم لابن الجوزى - طبعة حيدر أباد الدكن جـ ١ ص ١٧٢. والجبائيان ص ٣١.

الأشعرى إلى صف أهل السنة، وابن حنبل خاصة، لأن فيه ـ على زعمهم ـ بقية من اعتزال.

ولكن الحنابلة كانوا يخاصمون الأشعرى[1]، فيقول ابن الجوزى: إن الأشعرى ظل معتزليا دائما[2]؛ وقدر لمذهب الأشعرى ما يقدر عادة لغيره من المذاهب التى تميل إلى التوسط والتوفيق بين ما اختلف؛ فانحرف عنه أهم تلاميذ الأشعرى مائلين إلى رأى الخصوم العقليين، وأكبر ما نجد ذلك عند الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ - ١٠١٢م؛ فإنه أدخل فى علم العقائد مسألة الجزء الذى لا يتجزأ، والخلاء، وغير ذلك من الأشياء الغريبة عنه[3]، وكان القاضى عبد الجبار بالرىّ (توفى سنة ٤١٥ هـ - ١٠٢٤) فى ابتداء حالة يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية، ثم انتقل إلى خصومهم - المعتزلة - وإليه انتهت الرياسة فيهم حتى صار شيخهم وعالمهم غيرَ مدافع[4]، وكان الصاحب بن عباد قد أحسن إليه وقدمه وولاه القضاء؛ فلما توفى الصاحب قال عبد الجبار: لا أرى الترحم عليه، لأنه مات من غير توبة ظهرت منه؛ فنسب عبد الجبار إلى قلة الوفاء[5]. ونرى من هذا أن المعتزلة لا يستحقون كل ما ينسب إليهم من أنهم أصحاب الفكر الحر.

---

(١) نفس المصدر ص ١١١.

(٢) المنتظم ص ٧١ ب، على أن ابن الجوزى إنما قال: إن الأشعرى ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا (أربعين سنة) ثم تركه وأتى بمقالة ضبط بها عقائد الناس. (المترجم).

(٣) نفس المصدر.

(٤) Schreinrer, Or, Konger, Stocholm, I. 1, S, 82.، نقلا عن ابن خلدون (المقدمة، الفصل الخاص بعلم الكلام)، (راجع مقدمة كتاب التمهيد للباقلانى، طبعة القاهرة ١٩٤٧ ص ١٣ ومابعدها - المترجم).

(٥) المعتزلة لابن المرتضى ص ٦٦.

استعداء الحنابلة السياسى على المخالف

١ - المرسوم القادرى ضد المعتزلة:

فى عام ٤٠٨ هـ - ١٠١٧م أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة، فأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة فى الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم - إن خالفوا أمره - بحلول النكال والعقوبة. وامتثل السلطان محمود[١] فى غَزْنَة أمر أمير المؤمنين واستن بسنته فى قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر، «وصار ذلك سنة فى الإسلام»[٢]. وصدر فى بغداد كتاب آخر سمى الاعتقاد القادرى، وذلك فى سنة ٤٣٣هـ - ١٠٤١ م وقرئ فى الدواوين، «وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر»، وكان هذا أول اعتقاد رسمى يعلنه الخليفة[٣]، وكان معنى ذلك نهاية تطور علم الكلام؛ ويستطيع الرجل الثاقب النظر أن يتبين فى كل كلمة من هذا الاعتقاد جراثيم المنازعات التى مضت عليها قرون، وهاك نصه: « على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك له» «لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد»، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، ولم يكن له شريك فى الملك، وهو أول لم يزل، وآخر لا يزال، قادر على كل شيء، غير عاجز عن شيء، إذا أراد شيئا قال له كن، فيكون، غنى غير محتاج إلى شيء، «لا إله إلا هو الحى القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم» «يُطْعِم ولا يُطعَم»، لا يستوحش من وحدة ولايأنس بشيء، وهو الغنى عن كل شيء، لاتخلقه الدهور والأزمان، وكيف تغيره الدهور وهو خالق الدهور والأزمان والنهار، والضوء والظلمة، والسموات والأرض، وما فيها من أنواع الخلق، والبر والبحر وما فيهما، وكل شيء حى أو موات أو جماد؟ كان ربنا وحده لا شيء معه، لا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى

(١) محمود بن سبكتكين الغزنوى، السلطان يمين الدولة ابن الأمير ناصر الدولة، فاتح الهند، كانت عاصمته غزنة (بين خراسان والهند) فيها ولد وتوفى على إثر مرض أصيب به عاناه مدة سنتين حتى مات سنة ٤٢١ هـ، نسب له كتاب (التفرد) فى فقه الحنفية نحو ستين مسألة، الأعلام ٤٨/٨.

(٢) المنتظم ص ١٦٥ ب.

(٣) على أن ماحدث فى أيام المأمون من أمر المحنة، وإصدار الكتب بعضها تلو البعض فى العقيدة التى يجب أن يحمل الناس عليها، هو أيضا اعتقاد رسمى أصدره الخليفة، وهو أول اعتقاد. الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع جـ١ ص ٣٨١ آدم قد ترجم محمد عبد الهادى.

عليه كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة، كما يستريح الخلق؛ وهو مدبر السموات والأرضين ومدبر ما فيها ومن فى البر والبحر، لا مدبر غيره، ولا حافظ سواه، يرزقهم ويمرضهم ويعافيهم ويميتهم ويحييهم؛ والخلق كلهم عاجزون، الملائكة والنبيون والمرسلون والخلق كلهم أجمعون، وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد، وهو السميع بسمع والمبصر ببصر، عرف صفتهما من نفسه، ولا يبلغ كنهها أحد من خلقه، متكلم بكلام، لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عليه الصلاة والسلام وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهى صفة حقيقية لا مجازية؛ ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكليما، وأنزله على رسوله ﷺ على لسان جبريل بعد ماسمعه جبريل منه، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه، وتلاه أصحابه على الأمة، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا، لأنه ذلك الكلام بعينه الذى تكلم الله به، فهو غير مخلوق بكل حال متلوا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا؛ ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه، ويعلم أن الإيمان قول وعمل ونية: قول باللسان، وعمل بالأركان والجوارح، وتصديق به، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهو ذو أجزاء، فأرفع أجزائه لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق؛ والحياء شعبة من الإيمان، والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد؛ والإنسان لا يدرى كيف هو مكتوب عند الله، ولا بماذا يختم له، فلذلك نقول إنه مؤمن إن شاء الله، وأرجو أن أكون مؤمنا، ولا يضره الاستثناء والرجاء، ولا يكون بهما شاكا ولا مرتابا، لأنه يريد بذلك ما هو مغيب عنه من أمر آخرته وخاتمته؛ وكل شىء يتقرب له إلى الله تعالى ويعمل لخالص وجهه من أنواع الطاعات فرائضها وسننها ونفائلها فهو كله من الإيمان منسوب إليه، ولا يكون الإيمان نهاية أبدا، لأنه لا نهاية للفضائل ولا للمتنوع فى الفرائض أبدا. ويجب أن نحب أصحاب النبى ﷺ كلهم، ونعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم على بن أبى طالب، رضى الله عنهم، ونشهد للعشرة بالجنة، ونترحم على أزواج رسول الله ﷺ؛ ومن سب عائشة فلا حظ له فى الإسلام، ولا نقول فى معاوية إلا خيرا، ولا ندخل فى شىء شجر بينهم، ونترحم على جماعتهم، قال الله تعالى: ﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم﴾ [الحشر: ١٠]، وقال فيهم: ﴿ونزعنا ما فى

صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧] ولا يكفر بترك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها، فإنه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ، حتى يخرج وقت الأخرى فهو كافر، وإن لم يجدها، لقول النبى ﷺ: بين العبد والكفر ترك الصلاة؛ فمن تركها فقد كفر، ولا يزال كافرا حتى يندم ويعيدها، فإن مات قبل أن يعيد لم يصل عليه وحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف، وسائر الأعمال لا يكفر بتركها، وإن كان يفسق حتى يجحدها؛ ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة الذى من تمسك به كان على الحق المبين، وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجى به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله، وقال النبى ﷺ: الدين النصيحة، قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم؛ وقال عليه الصلاة والسلام: أيما عبد جاءته موعظة من الله تعالى فى دينه فإنها نعمة من الله سيقت إليه، فإن قبلها بشكر، وإلا كانت حجة عليه من الله تعالى ليزداد بها إثما ويزداد بها من الله سخطا، جعلنا الله لآلائه شاكرين ولنعمائه ذاكرين وبالسنة معتصمين، وغفر لنا ولجميع المسلمين»(١).

وكان تسامح المسلمين فى حياتهم مع اليهود والنصارى؛ وهو التسامح الذى لم يسمع بمثله فى العصور الوسطى، سببا فى أن الحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل؛ ولم تكن نشأة هذا العلم من جانب المتكلمين؛ ذلك أن النوبختى، وهو مؤلف أول كتاب له شأن فى الآراء والديانات، وكان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب(٢). وكذلك ألف المسعودى كتابين فى الديانات(٣) ولم يكن المسعودى متكلما؛ ثم جاء المسبحى المتوفى عام ٤٢٠هـ - ١٠٢٩م، وكان ممن اشتغل فى الدواوين، ومن مؤلفاته كتاب درك البغية فى وصف الأديان والعبادات، وهو كتاب مطول على طريقة المسبحى، ويقع فى ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة؛ وإذن فقد عنى هذا المؤلف الأديب العالم بالبحث فى الأديان إلى جانب اشتغاله بأمور الدولة؛ وهذا الكتاب هو الكتاب الوحيد الذى يتصل بعلوم الدين من بين كتب المسبحى؛ مرجع عنايته بذلك إلى أن أسرته من حران، ولذلك عنى بما

---

(١) المنتظم ص ١٩٥ ب - ١٩٦ ا.

(٢) الفهرست ص ١٧٧، مروج الذهب جـ ١ ص ١٥٦.

(٣) مروج الذهب جـ ١ ص ٢٠٠ - ٢٠١.

كان عنى به الصابئة[١] ثم أقبل على البحث فى الملل بعض المتكلمين الميالين إلى معرفة ماغاب عنهم، فمن ذلك كتاب الملل والنحل، (وقد صار هذا الاسم شائعا بين المؤلفين فى هذا الباب) لأبى منصور البغدادى المتوفى عام ٤٢٩ هـ - ١٠٣٨م[٢]؛ ثم جاء ابن حزم الأندلسى المتوفى عام ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م فألف كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ورد فيه على مختلف المذاهب متحمسا فى ذلك للدفاع عن الإسلام، وفى أواخر القرن الرابع الهجرى ألف أبو الريحان البيرونى المتوفى عام ٤٠٠ هـ - ١٠٤٨م كتابه المسمى «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أومرذولة»، وجعله كتاب حكاية لمذاهب الهند على وجهها لا كتاب حجاج وجدل، ولذلك لم يناقض الخصوم، ولم يتحرج من حكاية كلامهم، وإن باين الحق[٣]، فكان هذا الكتاب كتاب بحث علمى نزيه: ومما ينبغى أن نلاحظه أن عقيدة مؤرخى النحل كانت فى الغالب موضوعا لشكوك الشاكين وطعنهم؛ وقد نقل ياقوت[٤] عن صاحب تاريخ خوارزم ما اتهم به الشهرستانى[٥] من التخبط فى الاعتقاد،والميل إلى الإلحاد لأنه - فى زعم مؤرخ خوارزم - مع وفور فضله وكمال عقله أعرض عن نور الشريعة واشتغل بظلمات الفلسفة، ولم يكن فى مجالس وعظه «قال الله» أو «قال رسول الله ﷺ» ولا جواب من المسائل الشرعية[٦].

٢ - صفات التجسيم والتشبيه:

ووقع القول فى شأن الصفات بين ثلاثة أقوال: المغالاة فى النفى وسموا بالمعطلة وما هم بنفاة لإثباتهم إياها بقولهم صفاته عين ذاته .. ثم المثبتين لها مع المغالاة أيضا، ولو تمعنت الموقفين لبان وحدة هدفهم فالذين قالوا بوحدة الذات والصفات حذرا من الوقوع فى تعدد القدماء كالنصارى فى التثليث والذين قالوا بالصفات الزائدة وليست زائدة على الذات حذرا من الوقوع فى تعدد القدماء أيضا وعدم المشابهة للحوادث وهو

---

(١) المغرب لابن المسبحى جـ ٣ ص ٢٣٩.

(٢) طبقات السبكى جـ ٣ ص ٢٣٩.

(٣) كتاب الهند للبيرونى طبعة سخاو ص ٤.

(٤) معجم البلدان جـ ٣ ص ٣٤٣ من الطبعة الأوربية، وانظر Goldziher, SWA, 73, S 552,

(٥) المتوفى عام ٥٤٨ هـ وهو صاحب الكتاب المشهور المسمى الملل والنحل.

(٦) وكتاب الشهرستانى المشهور، أعنى كتاب الملل والنحل، خير مايذكر فى باب علم مقارنة الملل وتاريخها وأصولها عند المسلمين. (المترجم).

نفس المحذور الذى هرب منه المعتزلة، لذلك يميل أحمد بن حنبل إلى القول بصفات التشبيه على وجه التوسط ميلا شديدا وهى الصفات التى وصفت به الذات الإلهية فى القرآن(١). ولما حيرته احتجاجات خصومه الفلسفية، ثبت إيمانه أمام الاعتراضات الفلسفية، وذلك على الرغم من أنه استند على قياس الكمال الإلهى بالكمال البشرى. وقد استمسك بهذا القياس استمساكا شديدا، على اعتبار أنه دعامة واضحة لا يتطرق إليها الشك والغموض، تشرح ما جاء فى القرآن من آيات التشبيه والتجسيم. وقد أفصح بقوله: «لا أدرى، وكما وصف نفسه، لا أزيد على ذلك شيئا»(٢) وقد كان المبدأ الذى بنى عليه أحمد فكرته فى الذات الإلهية مبدأ سليما فى جوهره، وهو أن: «المطلق هو الكمال غير المتناهى للكمال المتناهى وفى سبيل تحقيقه رفض قبول التأويل المجازى لآيات التشبيه والإصرار مع ذلك على التمسك بالمعنى الحقيقى لهذه الآيات ذاتها. مع عدم تبين المدلولات النوعية لألفاظ الآيات،ثم إنكار صرف المعنى إلى تأويلات مجازية، لا يعد إلا إغفالا لمسألة التشبيه وتركا لها على حالها بينما مسألة صرف المعنى إما إلى المجاز أو إلى الحقيقة إنما هى أقرب إلى أفهام الناس وقلوبهم من دقائق الحجج الكلامية وصيغها الجامدة، ويؤيد هذه الدعوى فرع من فروع الدراسات النفسية الحديثة يسمى بعلم النفس الدينى، وقد عالجه قديما بصورة أولية الإمام الغزالى فى القسم الخاص بعجائب القلب من كتابه القيم: إحياء علوم الدين. وإن كان لم يسلم من الذين شنعوا عليه بنسبة الحوادث، وعوارض الطبيعة البشرية، التى قد توجد أو قد تنعدم، إذا تغيرت ظروف الكائن البشرى وأحواله، إلى الذات الإلهية، وحقيقة المسألة من حيث علاقتها بصفات التشبيه هذه هى أن أحمد بن حنبل قد نصب نفسه محاميا ومدافعا، لا عن نفسه فحسب، وإنما عن القرآن وسنة النبى ﷺ أيضا، وقد أدرك أنه بهذا الدفاع حينما وقعت عليه محنة القول بخلق القرآن ناصره أهل الصلاح والورع وجمهور الناس.

يقول باتون: وكان على أحمد بن حنبل أن يناضل عن كلام الله وعن نزعته الاعتقادية الخاصة فنهض بأحسن دفاع، أمكن القيم به فى هذه الظروف، فقد بين أن

(١) وازن ذلك بما جاء فى كتاب دراسات إسلامية بقلم جولدتسيهر جـ ٢ ص ١٨٦، وكتاب تاريخ الآراء السائدة فى الإسلام بقلم فون كريمر ص ٤١ وما بعدها .

(٢) راجع كتاب تاريخ الديانة الإسلامية (بالهولندية) بقلم دوزى ص ١٣٦ (وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب). وقد أورد الشهرستانى شيئا مما احتج به الصفاتية، انظر الملل والنحل جـ ١ ص٩٥.

الله تعالى وصف نفسه، فمن يعلم عنه تعالى أكثر أو أفضل مما وصف به نفسه؟! ليس هناك من رد مباشر على حجة كهذه.

٣ - تحليل الشهرستاني لأصناف المشبهة:

يقارن الشهرستاني بين موقف الإمام أحمد وجماعة السلف وأبو دواد وبين أصناف المشبهة الأخرى وموقف أهل السنة والجماعة من الإمام أحمد وبعض أئمة السلف من الوقوف عند ظاهر المتشابهات من الآيات ما يؤدى لدى بعضهم إلى الخلط بينهم وبين أصناف المشبهة الأخرى.

اعلم أن السلف الصالح من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة فى علم الكلام ومخالفة السنة التى عهدوها من الأئمة الراشدين. ونصرهم: جماعة من أمراء بنى أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بنى العباس؛ على قولهم بنفى الصفات وخلق القرآن ..... تحيروا فى تقرير مذهب أهل السنة والجماعة فى متشابهات آيات الكتاب الحكيم، وأخبار النبى الأمين ﷺ. فأما أحمد بن حنبل وداود بن على الأصفهانى وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث؛ مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلام؛ فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولانتعرض للتأويل؛ بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل فى الوهم فإنه خالقه ومقدره، وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله [تعالى]: خلقت بيدى، أو أشار بأصبعيه عند روايته: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» ... وجب قطع يده، وقلع أصبعيه. وقالوا: إنما توقفنا فى تفسير الآيات وتأويلها، لأمرين: أحدهما: المنع الوارد فى التنزيل فى قوله تعالى:

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ٧]؛ نحن نحترز عن الزيغ.

والثانى: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول فى صفات البارى بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد البارى تعالى فوقعنا فى الزيغ؛ بل نقول كما قال الراسخون فى العلم: كل من عند ربنا: آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك؛ إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه،

واحتـاط بعضـهم أكثـر احتـياط؛ حتـى لم يقرأ: اليـد « بالفارسـية » ولا الوجه، ولا الاستواء، ولا مـاورد من جنس ذلك؛ بل إن احتاج فى ذكـرها إلى عبارة عبـر عنها بما ورد: لفظا بلفظ. فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه فى شيء.

غير أن جـماعة الشيعـة الغالية وجماعـة من أصحاب الحديث الحشـوية صرحوا بالتشبيه؛ مثل الهـشاميين من الشيعة، ومثل: مضر، وكهمس، وأحـمد الهمجيمى(١)، وغيرهم مـن [الحشوية](٢)؛ قالوا: معـبودهم على صورة؛ ذات أعضـاء وأبعاض: إما روحانية، وإمـا جسمانية. ويجوز علـيه: الانتقال، والنزول، والصعود، والاسـتقرار، والتمكن(٣).

فأما مشبهة الشيعة؛ فستأتى مقالاتهم، فى باب الغلاة(٤).

وأما مشـبهة الحشـوية؛ فحكى الأشعـرى عن محمد بن عـيسى، أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجـيمى: أنهم أجازوا على ربهم: الملازمة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض. وحـكى الكعبى عن بعضهم: أنه كـان يجوز الرؤية فى دار الدنيا، وأن يـزوروه ويزورهم. وحكى عن داود الجواربى أنه قـال: اعفونـى عن الفرج واللحـية واسـألونى عمـا وراء ذلك. وقـال: إن معـبوده: جـسم، ولحم، ودم؛ وله

---

(١) كهـمس بن المنهال السـدوسى وسمى أبو عـثمـان البصـرى اللؤلؤى، روى عن سعـيد بن أبى عروبة، قـال البخارى: كان يقـال فيه القدر. وأدخله البـخارى فى الضعفـاء، ولم يحدث عنه الثقات، تهذيب التهذيب ٨/ ٤٥١.

- أحمد بن عطاء الهـجيمى، البصرى الزاهد، كـان داعية للقدر متـعبدا مغفـلا حدث بما لايسمع، وقيل أنه كان يشترى الكتب وفيها أحاديث يحدث بها الناس، لسان الميزان١/ ٢٢١.

(٢) لم ترد كلمة «الحشـوية» - التى زدناها بين المربعين - فى كل المجموعـات الأصول للكتاب التى بلغت اثنتى عشـرة مجموعة والتـى بين أيدينا، والتى استبدلناها بما ورد فى جـميع النسخ من: «الشيعة»، «السنة»، «المشـبهة»، «أهل الشيعة » بعد الكثيـر من الفحص والتقصى؛ لأن تمحص آرائهم، وحكاية الأشعرى عن مشبهة الحشـوية اللاحقة، يوجبان هذه الزيادة أو هذا الاستبدال، وفوق كل ذى علم عليم.

(٣) الذى قال ذلك داود الجواربى، رأس الرافضـة والتجسيم، وقد أخذ عن هشـام الجواليقى، وقال أن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية. انظر، الفرق ٢٢٨، التبصير ص ١٠٧، الشهرستانى ١/ ١٤٩.

(٤) راجع الملل والنحل ص١٠٧ باب الغلاة.

جوارح، وأعضاء. من: يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين؛ ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء؛ وكذلك سائر الصفات وهو: لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. وحكى عنه أنه قال: هو: أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك؛ وأن له وفرة[1] سوداء وله شعر قطط[2]. وأما ما ورد فى التنزيل من: الاستواء، والوجه، واليدين، والجنب، والمجيء، والإتيان، والفوقية... وغير ذلك؛ فأجروها على ظاهرها، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام. وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة [وغيرها][3] فى قوله عليه الصلاة والسلام: «خلق آدم على صورة الرحمن»، وقوله: حتى يضع الجبار أمه فى النار، وقوله: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». وقوله: «خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا». وقوله: «وضع يده أو كفه على كتفى»، وقوله: «حتى وجدت برد أنامله على كتفى»... إلى غير ذلك... أجروها على ما يتعارف فى صفات الأجسام. وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبى عليه الصلاة والسلام، وأكثرها مقتبسة من اليهود؛ فإن التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإن العرش ليئط[4] من تحته كأطيط الرحل الجديد، وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع. وروى المشبهة عن النبى عليه السلام أنه قال: «لقينى ربى؛ فصافحنى، وكافحنى، ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد أنامله». وزادوا على التشبيه قولهم فى القرآن: إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية؛ وقالوا: «لا يعقل كلام ليس بحروف ولا كلم، واستدلوا بأخبار؛ منها ما رووا عن النبى عليه الصلاة والسلام: «ينادى الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون» ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل، قالوا: وأجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن

---

(١) الوفرة [بفتح فسكون] شعر الرأس إذا وصل إلى شحمة الأذن.

(٢) شعر قط [بالفتح والتشديد] وقطط [بفتحتين]: قصير كثير الجعود، وقيل: حسن التجاعيد.

(٣) لم تذكر جميع النسخ كلمة «وغيرها» التى يحتم علينا المعنى ذكرها أو ذكر مافى معناها، لتشمل ـ غير الصورة الواردة فى الخبر الأول ـ ما ورد فى الأخبار التالية من: القدم، والأصابع واليد أو الكف، والأنامل.

(٤) أط الرحل ونحوه: صوت، وأطت الإبل: أنت تعبا، والرحل: مركب البعير وما يكون عليه من الأثاث... والمعنى: أن العرش ليعجز عن حمله وعظمته؛ لأن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله.

قال هو مخلوق فهو كافر بالله، ولانعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا؛ فنبصره، ونسمعه ونقرؤه، ونكتبه. والمخالفون في ذلك: أما المعتزلة؛ فوافقونا على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله، وخالفونا فى القدم؛ وهم محجوجون بإجماع الأمة. وأما الأشعرية؛ فوافقونا على أن القرآن الكريم قديم، وخالفونا فى أن الذى فى أيدينا كلام الله؛ وهم محجوجون أيضا بإجماع الأمة: أن المشار إليه هو كلام الله، فأما إثبات كلام، هو صفة قائمة بذات البارى تعالى: لا نبصرها، ولا نكتبها، ولا نقرؤها، ولا نسمعها؛ فهو مخالفة الإجماع من كل وجه، فنحن نعتقد: أن ما بين الدفتين كلام الله، أنزله على لسان جبريل عليه السلام؛ فهو: المكتوب فى المصاحف، وهو المكتوب فى اللوح المحفوظ، وهو الذى يسمعه المؤمنون فى الجنة من البارى تعالى بغير حجاب ولا واسطة؛ وذلك معنى قوله تعالى: سلام قولا من رب رحيم؛ وهو قوله تعالى لموسى عليه السلام: يا موسى إنى أنا رب العالمين، ومناجاته من غير واسطة حتى قال تعالى: وكلم موسى تكليما، وقال: إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى. وروى عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله تعالى كتب التوراة بيده، وخلق جنة عدن بيده، وخلق آدم بيده. وفى التنزيل: وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء. قالوا: فنحن لا نزيد من أنفسنا شيئا، ولا نتدارك بعقولنا أمرا لم يتعرض له السلف؛ قالوا: مابين الدفتين كلام الله، قلنا: هو كذلك؛ واستشهدوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]. ومن المعلوم: أنه ما سمع إلا هذا الذى نقرؤه. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (٧٨) لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة: ٧٧ - ٨٠]. وقال: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ (١٣) مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: ١٣ - ١٦]. وقال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] وقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥] . . . إلى غير ذلك من الآيات.

ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية؛ وقال: يجوز أن يظهر البارى تعالى بصورة شخص، كما كان جبريل عليه السلام يتنزل فى صورة أعرابى، وظهر لمريم بشرا سويا، وعليه حمل قول النبى ﷺ: «رأيت ربى فى أحسن صورة» وفى التوراة عن موسى عليه السلام: شافهت الله تعالى فقال لى: كذا.

و«الغلاة من الشيعة» مذهبهم الحلول. ثم الحلول: قد يكون بجزء. وقد يكون بكل[1].

مشبهة الكرامية:

ثم أما مشبهة الكرامية فهم أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام[2]، وإنما عددناه من الصفاتية؛ لأنه كان ممن يثبت الصفات، إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه. وقد ذكرنا: كيفية خروجه، وانتسابه إلى أهل السنة؛ فيما قدمنا ذكره.

وهؤلاء الطوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة، وأصولها ستة: العابدية والتونية، والزرينية، الإسحاقية، والواحدية، وأقربهم: الهيصمية. ولكل واحدة رأى؛ إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن سفهاء أغنام جاهلين لم نفردها مذهبا، وأوردنا مذهب صاحب المقالة، وأشرنا إلى ما يتفرع منه.

نص أبو عبد الله، على أن معبوده على العرش استقرارا، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا. وأطلق عليه اسم الجوهر؛ فقال فى كتابه المسمى عذاب القبر: إنه إحدى الذات، أحدى الجوهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا. وجوز الانتقال، والتحول. والنزول. ومنهم من قال: إنه على بعض أجزاء العرش، وقال بعضهم امتلأ العرش به. وصار المتأخرون منهم: إلى أنه تعالى بجهة فوق العرش، وأنه محاذ للعرش. ثم اختلفوا فقالت العابدية: إنه بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به. وقال محمد بن الهيصم: إن بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى، وإنه مباين للعالم بينونة أزلية. ونفى التحيز والمحاذاة، وأثبت الفوقية والمباينة وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه.

---

(١) انظر: الملل والنحل. البغدادى ص ١٤٩ - ١٥٤ . الفرق بين الفرق ص٢١٥ - ٢٥٥، التبصير فى الدين ص ٩٩ - ١٠٤، الملل والنحل: الشهرستانى ١ ١٥٩ - ١٧٠.

(٢) محمد بن كرام بن عراق، إمام الكرامية، ولد فى سجستان، وجاور بمكة خمس سنين، ثم ورد نيسابور فسجن فيها، ثم انصرف إلى الشام، وعاد إلى نيسابور فسجن أيضا من قبل محمد بن طاهر، وخرج منها سنة ٢٥١ هـ إلى القدس فمات فيها سنة ٢٥٥ هـ، وانفرد ابن كرام فى الفقه بأشياء منها، أن المسافر يكفيه من صلاة الخوف تكبيرتان، وأجاز الصلاة فى ثوب مستغرق بالنجاسة، الخطط ٤/ ١٧٠، الأعلام ٧/ ٢٣٦. الفرق الإسلامية ص ٦٠ الكرمانى.

والمقاربون منهم قالوا: نعنى بكونه جسما: أنه قائم بذاته؛ وهذا هو حد الجسم عندهم، وبنوا على هذا أن من حكم القائمين بأنفسهما: أن يكونا متجاورين أو متباينين؛ فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وحكم بعضهم بالتباين.

وربما قالوا كل موجودين فإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر كالعرض مع الجوهر وإما أن يكون بجهة منه، والبارى تعالى ليس بعرض إذ هو قائم بنفسه؛ فيجب أن يكون بجهة من العالم، ثم أعلى الجهات وأشرافها جهة فوق؛ فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى إذا رئى - رئى من تلك الجهة. ثم لهم اختلافات فى النهاية؛ فمن المجسمة من أثبت النهاية له من ست جهات، ومنهم من أثبت النهاية [له] من جهة تحت، ومنهم من أنكر النهاية [له] فقال: هو عظيم. ولهم فى معنى العظمة خلاف؛ فقال بعضهم: معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش؛ والعرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه، وقال بعضهم: معنى عظمته أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد؛ وهو يلاقى جميع أجزاء العرش؛ وهو العلى العظيم. ومن مذهبهم جميعا جواز قيام كثير من الحوادث بذات البارى تعالى. ومن أصلهم: أن ما يحدث فى ذاته؛ فإنما بقدرته، وما يحدث مباينا لذاته؛ فإنما يحدث بواسطة الأحداث. ويعنون بالأحداث: الإيجاد والإعدام الواقعين فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات: ويعنون بالمحدث: ما باين ذاته من الجواهر والأعراض ويفرقون بين الخلق والمخلوق، والإيجاد والموجود والموجد، وكذلك بين الإعدام والمعدوم فالمخلوق: إنما يصير معدوما بالإعدام بالواقع فى ذاته بالقدرة. وزعموا أن فى ذاته سبحانه حوادث كثيرة؛ مثل: الإخبارعن الأمور الماضية والآتية، والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام، والقصص، والوعيد والإحكام؛ من ذلك المسموعات والمبصرات فيما يجوز أن يسمع ويبصر. والإيجاد والإعدام: هو القول والإرادة؛ وذلك قوله: «كن» للشيء يريد كونه. وإرادته لوجود ذلك الشيء؛ وقوله للشيء «كن» صورتان.

وفسر محمد بن الهيصم الإيجاد والإعدام: بالإرادة والإيثار؛ قال؛ وذلك مشروط بالقول شرعا؛ إذ ورد فى التنزيل: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن، فيكون»؛ وقوله: «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له: كن فيكون. وعنى قول الأكثرين منهم؛ الخلق عبارة عن القول والإرادة. ثم اختلفوا فى التفصيل: فقال بعضهم: لكل موجود إيجاد، ولكل معدوم إعدام، وقال بعضهم: إيجاد واحد يصلح لموجودين إذا كانا من جنس واحد، وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد. وألزم بعضهم: لو افتقر كل

موجود أو كل جنس إلى إيجاد؛ فليفتقر كل إيجـاد إلى قدرة؛ فالتزم تعدد القدرة بتعدد الإيجاد. وقال بعضهم أيضا: تتعـدد القدرة بعدد أجناس المحدثات، وأكثرهم على أنها تتعدد بعدد أجناس الحوادث التى تحدث فى ذاته من: الكاف والنون، والإرادة والسمع، والبصـر؛ وهى خمسـة أجناس. ومنهم من فسـر السمع والبصـر بالقدرة على التـسمع والتبصر، ومنهم من أثبت لله تعالى السمع والبصر إلا التسمعات والتبصرات هى إضافة المدركات إليها. وقـد أثبتوا لله تعالى مشيـئة قديمة متعلقـة بأصول المحدثات وبالحوادث التى تحدث فى ذاته، وأثبتوا إرادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات.

وأجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا، ولا هى صفات له؛ تحدث فى ذاته هذه الحوادث من: الأقوال، والإرادات، والتـسمعات، والتبصـرات؛ ولا يصير بها قائلا، ولا مريدا، ولا سميعا، ولا بصيرا؛ ولا يصير بخلق هذه الحوادث؛ محدثا، ولا خالقا. وإنما هو: قائل بقائليته، وخالق بخالقيته، ومريد بمريديته؛ وذلك قدرته على هذه الأشياء.

وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجـزاء ؛ فالمنافق عندهم: مؤمن فى الدنيا على الحقيقة، مستحق للعقاب الأبدى فى الآخرة. وقالوا فى الإمامة: إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتـعيين كما قـال أهل السنة. إلا أنهم جـوزوا عقـد البيـعة لإمامـين فى قطرين، وغرضهـم: إثبات إمـامة معاوية فى الشام باتفاق جماعـة من أصحابه، وإثبات أمير المؤمنين «على» بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من أصحابة. ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية: قتالا على طلب قتلة عثمان ﷺ، واستقلالا ببيت المال. ومذهبهم الأصلى اتهام «على» ﷺ فى الصبر على ما جـرى مع «عثمان» ﷺ والسكوت عنه؛ وذلك: عرق نزع.

٤ - مصادر أحمد بن حنبل:

يرى أحمد أن من الواجب أن نفـسر القران تفسيـرا حرفيا (أى بما يقتـضيه المعنى الظاهر للألفاظ)، اللهم إلا فى الحالات التى أشار فيها الكتاب ذاته، إلى ضرورة تطبيق نطاق هذه الطريقة أو تعـديلها، فضلا عن الحالات الأخـرى التى تجعل هذا الضرب من التفسـير الظاهرى مستـحيلا استحـالة عملية، وتوجد أمثلة قلـيلة عمد فيهـا أحمد إلى التأويل المجازى، بيد أنها من الندرة بحيث يمكن القول بأن مـنحاه العام فى التفسير قد قيـده فى معالجـة الآيات، التى قد يبدو للبـعض أن معانيـها مصـروفة إلى الاسـتعارة

والمجاز بيد أنه فى كـافة الحالات التى اضطر فيهـا إلى اطراح المنهج الظاهرى الحرفى، ارتضى أحمـد التأويلات المتواترة التى تناقلها رواة الحـديث النبوى. وعلى العمـوم فقد كانت الاستعانة بالقـياس أو الرأى (فى استنبـاط أحكام الدين) موضع المعارضـة. أما مسألة المصدر القطعى الذى نستمد منه أحكام الدين فى العبادات والمعاملات، وذلك فى الحالات التى لم يرد فيها القـرآن، نصوص مفصلة، توجيهات واضحة وضـوحا كافيا. فينحصر هذا المصدر عند أحمـد بن حنبل فى الحديث النبوى الذى أورد لنا ما قاله النبى ﷺ أو فعله، أو مما رواه الصحابة عن النبى ﷺ، أو ما تناقله الجيل الأول أو الثانى من التابعين، كما بين ما انعقد عليه إجماع الأمة الإسلامية فى القول والعمل.

كان الإمام أحمد بن حنبل يتحلى بروح إنسانية عـالية، بعيدة عن التعصب، فقد سئل عـن حبس أهل البـدع، فأنكر لأن لهم والدات وأخـوات رأى أنه كره أن يتـعدى عقابهم الأبرياء من ذويهم ممن ليس لهم ذنب أو جـريمة، وهذا يدل على حسه المرهف بالعدالة. بيد أن الحنابلة فيـما بعده الذين حملوا اسمه ومدرسته فـقد تشددوا حتى غدا اسم الحـنابلة مرادفا للتزمت والتشـدد؛ لذلك نرى تأثير المدرسة الحنبلية له ثلاث نواح: الأولى تأثيرها الاجتماعى وخاصة فى عـامة أهل بغداد الذين أصبحوا منذ أواسط القرن الثالث الهجرى قوة ديماجوجية عبارة عن حكومة فى داخل حكومة وارتكبوا أعمالا يبرأ منها الإمـام أحمد الذى يـنسبون إليـه، وقد عنى بتسـجيل الفتن التى أثاروها مـؤرخو الحوليات مثل ابن الأثير فى كتابه الكامل. ومؤلفو كتب الطبقات وعلى الأخص طبقات الحنابلة كأبى يعلى الفراء وابن رجب الحنبلى، وابن مفلح والعليمى، وعنى بهذه الناحية المستشرق المجرى جولدتسيهر فى بحث موجز له فى ٢٨ صحيفة باللغة الألمانية نشر سنة ١٩٠٨م فى مجلة المسـتشرقين الألمانيـة، ولكن المادة الخاصة بهذا الموضـوع فى المصادر التى ذكرتها تـشتمل على تفصيـلات أوفى بكثير مماذكره جـولدتسيهر فى بحـثه . وقد أخرت هذه الفتن من انتصـار مذهب الأشاعرة. والناحية الـثانية هى أثر المذهب الحنبلى فى الحركة العامة لدراسة الفقه الإسلامى وتحـديد مايتميز به بالنسبة للمذاهب الأخرى. وقد حاول ذلك الأسـتاذ محمـد أبو زهرة فى كتابه: ابن حنبل: حيـاته وعصره ـ آراؤه وفقـهه، القـاهرة سنة ١٩٤٧ م. والناحية الثـالثة هى أثر المدرسـة الحنبلية فى حـركات الإصلاح الإسلامى، وقـد مرت فى مرحلتين الأولى ظهـور الفقيه الحرانى الـكبير تقى الدين أحمـد بن تيمـية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ وتلمـيذه ابن قيـم الجوزية وجهـادهما فى محاربة البـدع الدخيلة على الإسلام وما كتـباه من المؤلفات والرسائل الكثيـرة. والثانية

ماقدر لآراء ابن تيمية وابن القيم من بعث جديد منذ القرن الثانى عشر الهجرى والثامن عشر الميلادى على يد محمد بن عبد الوهاب وآل سعود بقيام الدولة الوهابية الأولى والثانية. وقد عنى بهذا الموضوع المستشرق الفرنسى الكبير هنرى لاوست فى مؤلفه الضخم النفيس: بحث فى الآراء الاجتماعية والسياسية لتقى الدين أحمد بن تيمية (بالفرنسية) فى ٧٥٥ ص من القطع الكبير، القاهرة سنة ١٩٢٩م نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية.

لقد بلغ من رسوخ الإمام أحمد من القوة، حدا حمله على التشدد فى تفسير القرآن والحديث، مما يعد أمرا طبيعيا يتوقع صدوره من أحمد، وهذا الاعتقاد ذاته، يفسر لنا أخذه لنفسه بأقصى ضروب الزهد، والحرمات، وقضاءه حياته فى صوم متواصل[1]، كما أن تعشقه لحياة الزهد، يلقى بدوره ضوءا على الجانب الغامض من ورعه وتقواه.

فالعزلة والجوع وانعدام وسائل الراحة والرفاهية فى معيشة أحمد، هذه كلها جعلت الحياة الذاتية تبدو له أكثر واقعية من الحياة الموضوعية، مما حدا بأحمد أن يحس بالبغض والكراهية لذلك النمط من الحياة التى يعيشها غيره من الناس، لأن الحياة كهذه مما يحياها هؤلاء، تتبدد فيها حقيقة العالم الباطنى، تلك التى أخذ أحمد بها نفسه وكان تقيده بظاهر معانى القرآن، واستمساكه الوثيق بهذا الظاهر، أحيا نهجا متشددا فى الحياة كذلك الذى نجده على الأخص بين الحنابلة، لكننا نلفت النظر إلى تلك الحقيقة وهى أنه كان فى هذا العصر تيار قوى للعاطفة الشعبية، يحبذ حياة دينية أكثر تشددا وتدقيقا وهذه النزعة القوية فى حياة الأفراد والمجتمع عموما، أفصحت عن نفسها وتجلت معالمها فى تعظيم القرآن فى تأويل تعاليمه وأحكامه. وهذه النظرة إلى القرآن الأكثر تشددا وتدقيقا، ترتب عليها رجع فى الحياة الاجتماعية، إذ هيأ للأمة الإسلامية وأفراد المجتمع الإسلامى، نهجا محدودا ونزعة معينة للحياة، فهذا التصور للحياة ونهجها هو الذى أثر فى فهم القرآن والنظر إليه، وهو الكتاب الذى اتخذه المسلمون دستورا للعمل بأحكامه فى حياتهم، وليس فهم القرآن هو الذى أثر فى نهج الحياة وتصورها. هذه هى طريقتى

---

(١) راجع ابن تغرى بردى فى كتابه: النجوم الزاهرة جـ ١ ص ٢٦٤ (*) جـ ٢ ص ٢٠٥ من طبعة القاهرة عند ذكره لوفاة يزيد بن أبى يزيد الأزدى وهى تشير إلى أنه كان زاهدا فى حياته مقتديا بأحمد بن حنبل.

فى قراءة حوادث هذا العصر وإدراك حقيقتها، غير أن ما أدلى به هو تسما من تعليل وتفسير، سيجد أيضا أنصارا كثيرين يتابعونه عليه ويقتنعون به.

٥ - مذهب أحمد فى الإيمان:

لقد أوضح محمد بن أسلم، صديق أحمد بن حنبل، مذهبه فى الإيمان. ويبدو أن هذا مما كان يقول به أحمد بن حنبل أيضا. وهو أن الإيمان فى القلب، يشهد به اللسان، وتعمل به الجوارح. ويؤيد رأيه هذا، قوله أن البلاء والمحنة يزيدان فى الإيمان، فقد روى عنه أنه قال(١): «وكنت فى السجن آكل، وذلك عندى زيادة فى إيمانى».

وذلك يفسر موقف أحمد من رعاية السلطان وأعوانه، وما يغدقونه على المقربين إليهم من منح وصلات، وما يؤثرونهم به من حظوة وجاه، غير أنه لاريب فى أن نظريته الرفيعة فى شرف مهمته كمحدث، يعمل على بث تعاليم السنة الصحيحة، هى التى أبعدته عن محاولات الزلفى. يجعلنا نلقى ضوءا على الزهد والتصوف فإن أحمد لم يكن متصوفا إنما كان زاهدا وشتان بين الزهد وبين التصوف، فالزهد كف اختيارى عن متع الحياة التى يألفها الناس عادة، والتصوف قد ينطوى على زهد ولكنه مصحوب دائما بحياة وجدانية خاصة وتأملات فكرية أوضحها الصوفيون فى مصطلحاتهم، وفى التاريخ التصوف الإسلامى نرى مرحلتين متميزتين: أولاهما اتجاهات الزهد القديمة عند بعض الصحابة والتابعين، وقد استغرقت القرنين الأول والثانى بعد الهجرة، والثانية ما حدث من تطور لاتجاهات الزهد فى أواسط القرن الثالث الهجرى، بتفصيل الحالات النفسية ومراتبها وبيان المواجد والمقامات والأحوال والاستغراق فى التأملات والمراقبة والرياضة الروحية، وقد عاصر أحمد جانبا من هذه التطورات وألمّ بها، ولكنه اعتبرها من البدع الدخيلة على الإسلام، فنهى الناس عنها محذرا أتباعه منها، ويتجلى لنا فى موقفه من الصوفى الكبير الحارث بن أسد المحاسبى، « الذى هجره أحمد لأجل الكلام فاختفى لتعصب العامة لأحمد، فلم يصل على الحارث عند وفاته سنة ٢٤٣ هـ إلا أربعة نفر» - الكامل لابن الأثير جـ٧ ص ٥٥ وانظر أيضا طبقات الشافعية لابن السبكى جـ٢ ص ٣٩، والمنقذ من الضلال للغزالى ص ٤٥، ٤٦)، وليس التركيز على الفرق

(١) المقفى للمقريزى ورقة ١٢، هذا، وأن إيمان أحمد الذى زاد إبان محنته، يبدو أنه كان رياضة نفسية باطنية.

بينهما يعنى تفريقهما أى كل منهما فى جانب إنما قد يفترقان وقد يجتمعان فبينهما عموم وخصوص وجهى كما يقول المناطقة.

٦ - الأشعرى وعقيدة أهل الحديث:

ذكر الإمام الأشعرى فى المقالات: عقيدة أهل الحديث وأهل السنة وذكر الحشوية من المشبهة واصفا إياهم « بعض من ينتحل الحديث، ثم يشير إلى فرق دقيق بين المجسمة الذين يثبتون الرؤية بالحواس وبين الذين يثبتون الرؤية بحواس يخلقها الله ولا يقولون بالتجسيم. ومابدا لنا ونحن نقرأ المقالات » أنه قد أغفل اسم الإمام أحمد تماما فى طول الكتاب وهو قد عرض لكل من كان له رأى فى الكلام والعقائد حتى وهو يعرض لأهل السنة وأصحاب الحديث أغفل ذكر أحمد تماما وكان استعماله للفظ السلف لا يطلقه إلا على أصحاب نبيه أى ذكره مقيدا بالصحبة الشريفة، وأما ذكره عن عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث فهو تلخيص من كتاب الإبانة وما يعرف فى وصية أبى حنيفة، وهذا بيان للناس للإمام الطحاوى.

أ - الحشوية المشبهة:

يقول عنهم: وقال بعض من ينتحل الحديث: إن العرش لم يمتلئ به، وإنه يقعد نبيه ﷺ معه على العرش.

ب - أهل السنة وأصحاب الحديث:

وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم، ولا يشبه الأشياء، وأنه على العرش، كما قال عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ولا نقدم بين يدى الله فى القول، بل نقول: استوى بلا كيف، وإنه نور كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وإن له وجها كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] وإن له يدين كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وإن له عينين كما قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وإنه يجىء يوم القيامة وملائكته كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وإنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء فى الحديث، ولم يقولوا شيئا إلا ما وجدوه فى الكتاب أو ما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ.

وقالت المعتزلة: إن الله استوى على العرش بمعنى استولى.

وقال بعض الناس: الاستواء القعود والتمكن.

وكل المجسمة إلا نفرا يسيرا يقول بإثبات الرؤية، وقد يثبت الرؤية من لايقول بالتجسيم.

٧ - الاختلاف فى العين والوجه واليد ونحوها:

واختلفوا فى العين واليد والوجه، على أربع مقالات:

(١) فقالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب، يذهبون إلى الجوارح والأعضاء.

(٢) وقال «أصحاب الحديث»: لسنا نقول فى ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ، فنقول: وجه بلا كيف، ويدان وعينان بلا كيف.

(٣) وقال « عبد الله بن كلاب»: أطلق اليد والعين والوجه خبرا؛ لأن الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره فأقول: هى صفات لله عز وجل، كماقال العلم والقدرة والحياة إنها صفات لكن ما معنى أن يكون الله وجها فقط؟.

(٤) وقالت «المعتزلة» بإنكار ذلك، إلا الوجه، وتأولت اليد بمعنى النعمة، وقوله: ﴿تَجرِى بِأَعيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أى بعلمنا، والجنب بمعنى الأمر، وقالوا فى قوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفسٌ يَا حَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] أى فى أمر الله، وقالوا: نفس البارئ هى هو، وكذلك ذاته هى هو، وتأولوا قوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] على وجهين: أحدهما أنه السيد، والآخر أنه المقصود إليه فى الحوائج.

وأما الوجه فإن المعتزلة قالت فيه قولين:

(١) قال بعضهم ـ وهو «أبو الهذيل» ـ: وجه الله هو الله.

(٢) وقال غيره: معنى قوله: ﴿وَيَبقَىٰ وَجهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] ويبقى ربك من غير أن يثبت وجها يقال إنه هو الله ولايقال ذلك فيه.

٨ - أصحاب الحديث وأهل السنة:

جملة ما عليه أهل السنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردون من ذلك شيئا، وأن الله ـ سبحانه ـ

إله واحد فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، وأن محمدا عبده ورسوله وأن الجنة حق، وأن النار حق وأن الساعة آتية لاريب فيها، وأن الله يبعث من فى القبور.

وأن الله ـ سبحانه على عرش، كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [طه: ٥]، وأن له يدين بلا كيف، كم قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وأن له وجها، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وأن أسماء الله لايقال: إنها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج، وأقروا أن لله ـ سبحانه ـ علما كما قال: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، وكما قال: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١].

وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة، كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وقالوا: إنه لايكون فى الأرض من خير ولاشر، إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله، كما قال عز وجل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩] وكما قال المسلمون: ماشاء الله كان، وما لا يشاء لايكون.

وقالوا: إن أحدا لايستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله، أو يكون أحد ـ بقدر أن يخرج عن علم الله، أوأن يفعل شيئا علم الله أنه لايفعله.

وأقروا أنه لاخالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا [منها] شيئا .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، لطف بالمؤمنين، ونظرلهم، وأصلحهم، وهداهم، ولم يلطف بالكافرين، ولا أصلحهم، ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين.

وأن الله – سبحانه ـ يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن لايصلح الكافرين، ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم، وأضلهم، وطبع على قلوبهم.

وأن الخير والشر قضاء الله وقدره، ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ويؤمنون أنهم لايملكون لأنفسهم نفعا لا ضرا، إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون أمرهم إلى الله - سبحانه - ويثبتون الحاجة إلى الله فى كل وقت، والفقر إلى الله فى كل حال.

ويقولون: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلم فى الوقف واللفظ من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم، لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق.

ويقولون: إن الله ـ سبحانه ـ يرى بالأبصار يوم القيامة، كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، ولا يراه الكافرون؛ لأنهم عن الله محجوبون، قال الله عز وجل: ﴿كَلاَّ إِنَّهُم عَن رَّبِّهِم يَومَئِذٍ لَّمَحجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] وإن موسى ـ عليه السلام - سأل الله سبحانه وتعالى الرؤية فى الدنيا، وإن الله - سبحانه ـ تجلى للجبل، فجعله دكا، فاعلمه بذلك أنه لا يراه فى الدنيا، بل يراه فى الآخرة.

ولا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، كنحو الزنا والسرقة، وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون، وإن ارتكبوا الكبائر.

الإيمان - عندهم - هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، رسله، وبالقدر خيره وشره، حلوه ومره، وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، و[أن] ما أصابهم لم يكن ليخطئهم، والإسلام هو: أن يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، على ماجاء فى الحديث، والإسلام عندهم غير الإيمان.

ويقرون بأن الله ـ سبحانه ـ مقلب القلوب. ويقرون بشفاعة رسول الله ﷺ، وأنها لأهل الكبائر من أمته، وبعذاب القبر، وأن الحوض حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة من الله عز وجل للعباد حق، والوقوف بين يدى الله حق.

ويقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولايقولون: مخلوق ولا غير مخلوق، ويقولون أسماء الله هى الله، ولايشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله ـ سبحانه ـ ينزلهم حيث شاء، ويقولون: أمرهم إلى الله، إن شاء عذبهم، وإن شاء غفر لهم، ويؤمنون بأن الله ـ سبحانه ـ يخرج قوما من الموحدين من النار، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ وينكرون الجدل، والمراء فى الدين، والخصومة فى القدر، والمناظرة فيما يتناظر

فيه أهل الجدل، ويتنازعون فى دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة، ولماجاءت به الآثار التى رواها الثقات، عدلا عن عدل، حتى ينتهى ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولا يقولون: كيف؟ ولا لم؟ لأن ذلك بدعة.

ويقولون: إن الله لم يأمر بالشر، بل نهى عنه، وأمربالخير، ولم يرض بالشر، وإن كان مريدا له.

ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله ـ سبحانه ـ لصحبة نبيه ﷺ، ويأخذون بفضائلهم، ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم، ويقدمون أبابكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليا، رضوان الله عليهم!

ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبى ﷺ.

ويصدقون بالأحاديث التى جاءت عن رسول الله ﷺ، أن الله ـ سبحانه ـ ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر؟.. كما جاء فى الحديث عن الرسول ﷺ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله عز وجل: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين، وألا يبتدعوا فى دينهم مالم يأذن به الله.

ويقرون أن الله ـ سبحانه ـ يجىء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام، بر وفاجر، ويثبتون المسح على الخفين سنة، ويرونه فى الحضر والسفر.

ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه ﷺ إلى آخر عصابة تقاتل الدجال، وبعد ذلك، ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وألايخرجوا عليهم بالسيف، وألا يقاتلوا فى الفتنة، ويصدقون بخروج الدجال، وأن عيسى ابن مريم يقتله. ويومنون بمنكر ونكير، والمعراج، والرؤيا فى المنام، وأن الدعاء لموتى المسلمين صدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم وبقى الأثر الحنبلى متجسما فى ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

٩- ابن عبد الوهاب ومفهومه الإصلاحى:

كان أحمد بن حنبل رجـلا عظيما ومذهبه جليلا ، ولكن التطبـيق لم يكن سليما فلم يستطع المذهب القيام بـحركة نافعة للناس إلا بعد زمن طويل عندما تنبـه محمد بن عـبد الوهاب فى أواخـر القـرن الثامن عـشر الميـلادى إلى أن العلم لا تتم فـائدته إلا بالعمل، ولا صلاح لآخـرة الناس إلا بصلاح دنياهم، فانضم إلى الشيخ الإمـام محمد ابن سعود والاثنان مـعا قاما بالحركة الوهابيـة التى كانت خيرا عظيمـا للعرب والإسلام جميعا، وكـل ما نراه اليوم من معالم الرخاء والنهوض والعمـران وإصلاح أحوال الدنيا فى جزيرة العرب إنما هو نتـيجة للتطبيق العملى لمبادئ عـظيمة وضعها الفقـهاء وانتهت ذروتها عند أحمد بن حنبل، ولكن أحمد وأصحابه لم ينفعوا الناس فى أيامهم.

الباب الرابع

القرآن عند المعتزلة

الفصل الأول

القرآن الكريم عند المعتزلة فى مقالات الإسلاميين

الفصل الثانى

الشهرستانى يحقق مسألة الكلام

الفصل الأول
القرآن الكريم عند المعتزلة في مقالات الإسلاميين

١ - مدخل إلى الموضوع:

لا خلاف بين أرباب الملل جميعا فى كون الواجب تعالى متكلما وإنما الخلاف فى معنى كلامه ودليل إثبات الكلام للواجب سمعى وهو ما نقل تواترا عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل هذا من أقسام الكلام. وليس فى إثبات الكلام للواجب بما نقل تواترا عن الأنبياء دور؛ لأن ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم فى دعواهم للنبوة وليس تصديقه تعالى لهم كلاما له تعالى حتى يجىء الدور بل تصديقه لهم إظهار المعجزة على صدق دعواهم سواء أكانت المعجزة من جنس الكلام من حيث كونه معجزا كالقرآن أم لا.

٢ - المذاهب فى الكلام:

واعلم أن الفرق المتنازعة فى هذا المقام أربع[١]. الأشاعرة. والحنابلة. والكرامية. والمعتزلة.

وبيان مذاهبهم أن الأشاعرة يقولون كلام الواجب وصف له ووصف القديم قديم ويريدون من الكلام المعنى النفسى كما سيتضح. والحنابلة يقولون هذا بعينه لكن الكلام عندهم هو الحروف والأصوات وهى عندهم قديمة. والكرامية يقولون كلام الواجب مركب من الحروف والأصوات وكل مركب من الحروف والأصوات حادث. المعتزلة يقولون هذا بعينه ولكن الفرق بين المذهبين أن الكرامية يجعلون كلامه قائما به مع كونه

---

(١) يؤخذ على المعتزلة أنه متكلم قائم بغيره، ومبتدعة الحنابلة قالوا: كلامه؛ حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم، وبالغ بعضهم: الجلد والقرطاس قديمان فضلا عن الصحف، وقال الإيجى: وهذا قول باطل بالضرورة، المواقف ص ١٩٣.

حادثا؛ لأنهم يجوزون قيام الحوادث بذاته والمعتزلة لا يجعلون كلامه قائما به، لأنهم لا يجوزون قيام الحادث بذاته فهناك قياسان متعارضان، وبما بيناه ظهر أن الأشاعرة والحنابلة يتفقون على صورة القياس الأول ويتخالفان فى معنى موضوع صغراه فالأشاعرة يقولون كلام الله صفة ليست من جنس الحروف، والأصوات قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة، هو بها آمر ناه ومخبر وغير ذلك، يدل عليه بالإشارة والعبارة والكتابة فالاختلاف فى الدال دون المسمى إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، أما الأول فبأن التعبير عن إرسال زيد قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد وقوعه بأرسلنا، وأما الثانى فلأن الإشارة إليه إذا كان قريبا تكون بهذا وإذا كان متوسطا تكون بذاك وإذا كان بعيدا تكون بذلك، وأما الثالث فبأن التعبير بالعربى فى القرآن وبالسريانى فى الزبور والعبرى فى التوراة واليونانى فى الإنجيل ويقربه تمام التقريب قول القائل.

عباراتهم شتى وحسنك واحد .·. وكل إلى ذاك الجمال يشير

والحنابلة يقولون كلام الله تعالى هو المركب من الحروف والأصوات وهو وصف له تعالى وهو قديم لأنه لا كلام عندهم إلا المركب من الحروف والأصوات وهى قديمة عندهم قائمة بذاته تعالى.

والكرامية والمعتزلة يتفقان على صورة القياس الثانى والاختلاف بينهما فى كبراه من حيث قيامه بذاته تعالى وعدم قيامه، فالكرامية لما جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى جعلوا المركب من الحروف والأصوات قائما به، والمعتزلة لما لم يكن عندهم كلام إلا المركب من الحروف والأصوات وهى حادثة ومنعوا قيام الحوادث بذاته جعلوا كلامه تعالى ليس وصفا به بل قائما بغيره، ونسبة الكلام إليه تعالى عندهم على معنى خالق للكلام فى الغير أى مخلوق له بواسطة، فلا ينافى مذهبهم من أن أفعال العباد مخلوقة للعباد كما سيأتى. وأنت ترى مما بيناه سابقا أن الفرق الثلاثة غير الأشاعرة متفقون على أنه لامعنى للكلام سوى المركب من الحروف والأصوات، والأشعرى ومن معه يجعلون للكلام معنى غير المركب من الحروف والأصوات وهو حقيقة فيه بل هو الحقيقة على الأصل على ما سيأتى بيانه.

٣ - رأى الحنابلة فى الكلام وقيامه بذات الله:

وهانحن أولا نتكلم مع الفرق الثلاثة:

فنقول للحنابلة مذهبكم باطل وأن الحروف المترتبة المتعاقبة لا تكون أزلية لأن

الأزل ينافى ذلك وكيف ينسب للإمام المجتهد مثل هذا، وأجاب بعضهم عنه فقال: إن التعاقب فى الوجود تعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف فإنه قارب الوجود مع أنه متعاقب بمعنى أنه إذا عكس ترتيبه لا يكون قرآنا فحصول كل حرف بعد الآخر إنما هو لعدم مساعدة الآلة فينا، وأما من تنزه عن الآلة فكماله مستمر كما زعم الأشعرى أو نقول: إن ترتيب الحروف والأصوات كالطابع لا يظهر ترتيبه إلا عند الطبع على الورق ونقول للكرامية قيام الحوادث بذاته سيأتى بطلانه ونقول للمعتزلة نحن نوافقكم على عدم قيام الحوادث بذاته، ونقول للفرق جميعا لم حصرتم معنى الكلام فى المرتب من الحروف والأصوات وكيف تحصرونه فيه وله معنى آخر هو حقيقة فيه وقد قدمناه[1].

٤ - معنى الكلام النفسى:

ونقول فى إثبات ذلك المعنى النفسى: إن من يورد صيغة أمر أو نهى أو خبر أو استخبار أو غير ذلك من أنواع الكلام يجد فى نفسه معانى لاتختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، وهذه المعانى يقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها فهى غير إرادة التكلم وغيرعلم المتكلم بالمعنى وإن كانا متلازمين فمغايرته للعلم والإرادة فى غاية الظهور فقول المعتزلة: إن الذى نجده من أنفسنا إنما هو العلم بما نتكلم به أو إرادته مكابرة للحس وهذا المعنى هو الذى شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه كما ورد فى بيت الأخطل وغيره فثبت أن هناك معنى غير العلم وغير الإرادة ويطلق عليه اسم الكلام وربما يقال: إن هذا الذى نجده من أنفسنا وقسنا عليه ما للواجب سبحانه وتعالى، فيه قياس الغائب على الشاهد وهو باطل فجوابه أنه ثبتت مغايرته للعلم الإنسانى وثبتت مغايرته للعلم المطلق؛ لأن عين الشىء لايقبل الغيرية أصلا لكن يرد عليه أن هذا إنما يتم إذا اتحدت ماهية العلم فى الغائب والشاهد وهو ممنوع، والحق الذى يقتضيه النظر الصحيح هو أن الله تعالى طلب الإيمان من الكفار ولم يرده منهم، أما الأول فلأنه وعدهم الثواب بالإيمان والعقاب بتركه. وأما الثانى فلما ثبت بالدليل أن الارادة هى الصفة المخصصة فإذن يكون الطلب غيرالإرادة بالنسبة لله فتم المطلوب وليس الله طلب علمه هو ظاهر، بعد أن أنكر المعتزلة المعنى النفسى بعدم الفرق بينه وبين العلم والإرادة وأثبتنا الفرق بما قدمناه.

---

(١) راجع قول مبتدعة الحنابلة فى الهامش السابق.

٥ - أدلة المعتزلة على مذهبهم:

استدلوا بأنه معلوم بالضرورة أن القرآن وهو كلام الله هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة وله أول وله آخر فهو حادث وخواصه المشهورة إنما تصدق على هذا المؤلف الحادث، ورد هذا الاستدلال أن كلام الله يطلق بالاشتراك أو المجاز المشتهر على المؤلف المخصوص الذى ترجع إليه الخواص كما يطلق على المعنى القائم بالنفس حقيقة، وتوضيحه أن القرآن ذكر لقوله تعالى: (وهذا ذكر مبارك) ولقوله: (وإنه لذكر لك ولقومك) والذكر محدث لقوله: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث، مايأتهم من ذكر من الرحمن محدث) وعربى لقوله: (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) والعربى هو اللفظ لأن المعانى مشتركة بين اللغات ومنزل على النبى ﷺ بالنص والإجماع والمعنى القديم القائم بذاته تعالى لاينزل فقد ورد أنه نزل دفعة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة ثم نزل به جبريل منجما حسب المقتضيات والوقائع ولكون كلمة كن واقعة عقب إرادة التكوين فى قوله: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) يقتضى حدوثه وهى قسم من كلامه تعالى ونوقش فى دلالة هذا على حدوثها بأن عموم لفظ شىء من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى أى ليس قوله لشىء مما يقصد إيجاده وإحداثه يقتضى قدمها إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة أخرى سابقة ويتسلسل. وإن جعل هذا الكلام لاعلى حقيقته بل مجازا عن سرعة الإيجاد فلا دلالة فيه على حدوث. كن. ونقل أيضا حقيقة هذا التركيب أنه ليس قوله لشىء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لايقتضى ثبوت هذا القول عند كل شىء، ألا ترى أنك إذا قلت ما قولى لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له افعل كذا لم يدل على أنك تقول افعل كذا لكل أحد بل على أنك لو قلت فى حقه شيئا لم يكن إلا هذا القول. والجواب على جميع هذا ما تقدم من أن كلام يطلق بالاشتراك أو المجاز المشهور على المعنى النفسى، واستدلوا أيضا بأنه لو كان له كلام فى الأزل لكان متنوعا فى الأزل والأمر والخبر فى الأزل ولا مأمور ولا سامع سفه، فكيف يتصور ثبوته لله تعالى وجواب هذا الاستدلال أولا أنا نمنع أنه لو وجد لكانت له أنواع، وهذا من قياس الغائب على الشاهد ويكون تنوعه فى ما لا يزال بحسب تعلقاته. وثانيا نقول: إن وجود المخاطب إنما هو فى الكلام اللفظى دون الكلام النفسى. أما النفسى فيكفيه الوجود العلمى أو أن السفه والعبث إنما يلزم لو ألزم المعدوم وأمر فى عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا سفه فيه ولا عبث بل هو واقع كما فى طلب الرجل الذى أخبره صادق بأنه سيوجد له ولد تعلم

هذا الولد وكـمـا فى خطابات النبى ﷺ بأوامـره ونواهيـه لكل مكلف يوجـد إلى يوم القيامـة لأن اختصاص خطاباته بأهل عصـره وثبوت الحكم فيمن عـداهم بطريق القياس بعيد جـدا، وما عدا الجواب الأول يجعـل التنوع أزليا ومتعلقا علـى ما بيناه، والجواب الأول يجعل الكلام أزليا ولا تنوع له إلا فيما لا يزال عند تعلقه.

واستـدل المعتـزلة أيضا بأنه لو كـان له كلام قـديم لاستـوت نسبـته إلى جـميع المتعلقـات لأن تعلقه لذاته كتعلق العلم لـذاته فكما أن العلم يتعلق بجمـيع ما يصح أن يتعلق به لذاته كذلك الكلام يتعلق بجمـيع ما يصح أن يتعلق به، وبما أن الحسن والقبح شرعيان عند من يثبت الكلام القديم صح فى كل فعل أن يأمر به وينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيـه بالأفعال كلها؛ فـيكون كل فعل مأمورا به ومنهـيا عنه وهو باطل، ورد هذا الاستـدلال أن تعلق الكلام ببعض دون آخر كتـعلق الإرادة بذاتها فهـو يتعلق بذاته دون بعض فلا يحتاج إلى مـخصص؛ لأن تعلق كل صفة مقتـضى ذاتها ولا يتعرض بأنه لو كان كذلك لكانت القدرة متعلقة بذاتـها فلا داعى للإرادة لأنا نرده بأن مقتضى ذاتها أن يكون تعلقها تبعا للإرادة لأن حقيقتـها الصفة التى يتمكن الفاعل بها من الفعل والترك، ويلزم من ذلك إن شاء فعل وإن شاء ترك وحيث كانت حقيقتهـا ولازمها ما ذكرناه ثبتت تبعيتها للإرادة فى تعلقها الذى هو مقـتضى ذاتها، واستدلوا أيضا بأنه تعالى أخبر بلفظ المضى نحو ـ إنا أنزلنا. إنا أرسلنا. ولا شك أنه لا إنـزال ولا إرسال فى الأزل فلو كان كلامـه قديمـا لكان كذبا لأنه إخبـار بالوقوع فى الماضى ولا يتـصور مـا هو ماض إلى الأزل..

واستدلوا أيضا بالنسخ فقالوا إنه واقع بالإجماع فى القرآن وهو رفع أو أنتهاء ولا شيء منها يتصـور فى القديم لأن ماثبت قدمه استحـال عدمه، والجـواب أن ذلك كله يدل على حدوث الالفـاظ وهو غير المتنازع فيه. واستدلوا أيضا بأنه لو كان كلامه أزليا لكان أبديا حـتى فى دار الجزاء لأن ما ثبت قـدمه اسـتحال عـدمه ولما اختـصت مكالمة موسى بالطور، والجوب أن الكلام الأزلى قديم وتعلقـاتـه بالأفعال والأشخاص حـادث لإرادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الأمر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغـه وينقطـع عند موته أو نقول أن المختص بالطور هو سماع موسى الكلام.

عدم تعدد الكلام:

كلام الواجب واحد لاتعدد فيه لأنه لوتعدد إلى الواجب إما بالاختيار أو الإيجاب وهما باطلان. أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثانى فلأن نسبة الموجب

إلى الأعداد سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهى، ومثل هذا يقال فى سائر الصفات ولأن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد التعدد بل انعقد الإجماع على نفى كلام ثان قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهى وغيرها بكلام واحد كما قدمناه فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع متعلقاته كما فى سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى.

تنوع الكلام أزلا:

قيل هو المتنوع أزلا لاستحالة وجود الكلى بدون أنواعه وهى متعلقة أزلا على ماقدمنا بيانه وقيل هو واحد فى الأزل يتنوع فيما لايزال وتقدم كل هذا بوضوح.

دلاله الكلام اللفظى على الكلام النفسى دلالة باللزوم فانه لما تعلقت الصفة القديمة بمتعلقاتها حصلت معان مخصوصة عبر عنها بالألفاظ فمدلول اللفظ المعنى الذى حصل من تعلق الصفة كالطلب على جهة كذا أو الإخبار على وجه كذا وللعضد كلام فى بيان رأى الأشعرى فى الكلام النفسى راينا ذكره تتميما للبحث وأخرناه لما سيأتى فيه فنقول.

٦ - مقالة العضد فى رأى الأشعرى فى الكلام النفسى:

قال العضد: اعلم أن لفظ المعنى تارة يدل على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير، والشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلاما حقيقة ولـمّا فهموا أن لهذا المعنى لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر أن ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائم بذات الله تعالى وهو- مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة.

٧ - رد مقالة العضد فى رأى الأشعرى:

ويرد على صدر المقال شىء وعلى عجزه شىء آخر، أما التكفير فلا يلزم، لأن من أنكره إن كان منكرا لكونه صفة الله فلا يكفر وإن أنكر كونه من مبتدعات الله المعجزة يكفر ثم هو يقول بالمجازاة التى اشتهرت حتى صارت كأنها حقائق فيتحدى به لهذا الاشتهار ويعارض وهو كلام الله حقيقة بالمعنى المتقدم أى بعد الاشتهار فلا يكون المعنى الأول موجبا للعدول ثم يرد على العجز أن المكتوب أشكال الحروف لا اللفظ، ويقال أيضا القول بأن ترتيب الحروف إنما هو فى التلفظ دون الملفوظ أمر خارج عن طور العقل، والجواب بأن المراد باللفظ القائم بذات الله تعالى وبالتلفظ باللفظ القائم بنا ينافيه الطبع السليم فإن التلفظ غير اللفظ وحدوث التلفظ يستدعى حدوث الملفوظ فالحق فى بيان رأى الأشعرى.

٨ - مقالات الإسلاميين ومذاهب المعتزلة فى خلق القرآن:

تفرع القول فى القرآن إلى عدة قضايا تحليلية منها: هل هو مخلوق؟ . . هل يسمع؟ . . هل يتنقل؟ هل هو جوهر؟ . . هل هو عرض؟ . . هل يبقى الكلام؟ هل القراءة هى الكلام؟ هل القراءة هى المقروء؟ هل المسموع هو الكلام أو الصوت. . إلخ لكن المشكلة العظمى هى خلق القرآن. فياترى ماهو رأى المعتزلة؟

* يشارك المعتزلة فى قولهم بأن القرآن كلام الله سبحانه وأنه مخلوق لله، لم يكن ثم كان. يشاركهم: «الخوارج» و«المرجئة» وأكثر «الزيدية» وكثير من «الرافضة».

ثم هشام بن الحكم ومن ذهب مذهبه يرى رأيا آخر وهو: إن القرآن صفة لله لايجوز أن يقال: إنه مخلوق، ولا خالق، هكذا الحكايه عنه.

وزاد البلخى فى الحكاية أنه قال: لا يقال غير مخلوق أيضا، كما لايقال مخلوق لأن الصفات لا توصف.

أما الزرقان فيرى أن القول فى القرآن على التفصيل:

فالمسموع هو رسم القرآن وهو الصوت المقطع، وأما القرآن نفسه فهو فعل الله مثل العلم لا هو هو، ولا هو غيره.

وبعضهم امتنع عن القول بأنه مخلوق وارتضى وصفه بأنه محدث غير مخلوق وبعضهم اعتبره حدث. ثم دخلت قضية: خلق القرآن فى المفاهيم الفلسفية فأضفوا ما

أضفـوه على الجوهر والعرض. فقـالوا لا هو خالق ولا مخلوق، وهو مـحدث للشيء الذى هو حال فيه بطبعه ـ ثم أعرب بعضهم وهو ثمامة بن أشرس من مدرسة بغداد فى قوله: يجوز أن يكون من الطبـيعة، وجوز أن يكون من يبتدئه. فإن كـان الله ابتدأه فهو مخلوق، وإن كان من الطبـيعة فهو لا خالق ولا مـخلوق. وهذا رأى يحمل من الغرابة والعجب مـا يحمل. لذلك كـان رأى هشام بن الحكم يـفضله. والذى أوقع ثمـامة بن أشرس هو خلطه بين مـفاهيم الجوهر وخـصائصه والعرض وأنه غـير قائم بنفسـه ولقد فصل عبد الله بن كلاب تفصيلا اقـتنع فيه وصف القرآن بأنه مخلوق ودارت قضية خلق القرآن فى عدة مدارات:

* مدار القول بالخلق.

* ومدار القول: لا يقال مخلوق أو غير مخلوق.

* ومدار القول بأنه محدث.

* ومدار القول بأنه حدث.

يقول الأشعرى: وكل القائلين بأنه لـيس مخلوق ومن قال بأنه حدث، ومن قال بأنه محدث يقـولون: إن القرآن ليس بجسم ولا عرض. وهذا ولا شـك رد على ثمامة ابن أشرس.

يذهب أحـمد بن حنبل إلى القـول بعدم خلق القـرآن وزج نفسـه برأيه هذا فى مخاصـمة عنيدة مع الخليفـة المأمون ومن تولى بعده حتى جاء المتـوكل. دخل فى محنة قاسية أصبـحت معلما بارزا على جبين التاريخ السيـاسى والفكرى العباسى وبرهن على أن الأمة ليـست على نسق الرأى الاعتزالى المـسلط على رقاب العبـاد إنما رأى الأمة هو ذلك الرأى الذى جـهر به أحمـد بن حنبل لكننا نرى الأشـعرى حين تعـرض للذين لا يقولون بخلق القـرآن، لم يذكر أحمد بـن حنبل لا اسما ولا صفـة، وإنما رأيناه يقول: «وقال بعض من أنكر القول بخلق القرآن»(١).

وقال فى عبارة أخرى: وقد حكى عن صاحب هذه المقالة إنه قال.

ثم قال: وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث.

وقال: وحكى بعض من يخـبر عن المقالات أن قائلا من أصحـاب الحديث قال:

---

(١) المقالات ص ٢٥٨.

وكان الأشعرى مخالفا لمنهجه الذى سار عليه فى كتاب المقالات وهو محاولة إسناد الرأى لصاحبه. فكنا نراه يرد كثيرا عقب ذكر بعض الآراء. . وأظن أنا أن هذا قول الأصم وهذا قول النظام فى غالب ظنى، فنرى أن الأشعرى لا يترك الرأى بغير نسبته إلى صاحبه. وإذا لم يكن الرأى مجرد النسبة إلى صاحبه، استدرك على نفسه بعبارات منها: فى غالب ظنى. . وأظن أنا. . لكننا نراه خالف ما حكم به نفسه من الدقة والتوثيق والنسبة إلى صاحب. . . مع من قال عنهم: بعض من أنكر القول بخلق القرآن. . . نراه تجاهل النسبة رغم أنهم معروفون: على رأسهم الإمام أحمد ثم الحنابلة من بعده وهم الذين حملوا رأيه بعدم القول بخلق القرآن. . . فلم يلتفت الأشعرى إلى أسماء القائلين بهذا القول فلم يذكر الإمام أحمد على الإطلاق فى كتاب مقالات الإسلاميين، ولا الحنابلة الذين آذوه وتعقبوه بالنقد والتجريح. وكان موقفه هذا يذكرنا بالعداوة الشديدة التى زرعها الحنابلة وحصد مرارتها الإمام الأشعرى.

القرآن ومذاهب القول فيه

من مقالات الإسلاميين:

قولهم فى القرآن؟

١ ـ **القرآن مخلوق**: قالت «المعتزلة» و«الخوارج» وأكثر «الزيدية» و«المرجئة» وكثير من «الرافضة»: أن القرآن كلام الله سبحانه، وأنه مخلوق لله، لم يكن ثم كان.

٢ ـ **القرآن لامخلوق ولاغير مخلوق**: وقال «هشام بن الحكم» ومن ذهب مذهبه: أن القرآن صفة لله، لايجوز أن يقال: إنه مخلوق، ولا إنه خالق، هكذا الحكاية عنه.

وزاد «البلخى» فى الحكاية أنه قال: لا يقال غير مخلوق أيضا، كما لا يقال مخلوق لأن الصفات لا توصف.

٣ ـ **القرآن مثل العلم لا هو هو ولا هو غيره**: وحكى «زرقان» عنه أن القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله سبحانه الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، وأما القرآن ففعل الله مثل العلم والحركة منه، لا هو هو، ولا هو غيره.

٤ ـ القران محدث: وقال «محمد بن شجاع الثلجى» ومن وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام الله، وإنه محدث كان بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذى أحدثه، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق.

وقال «زهير الأثيرى»: إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق، وإنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد.

وبلغنى عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلما، بمعنى أنه لم يزل قادرا على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدث غيرمخلوق، هذا قول «داود الأصبهانى».

٥ ـ القرآن كلام الله وهو حدث: وقال «أبو معاذ التومنى»: القرآن كلام الله، وهو حدث، وليس بمحدث، وفعل وليس بمفعول، وامتنع أنه يزعم أنه خلق، ويقول ليس بخلق ولا مخلوق، وإنه قائم بالله، ومحال أن يتكلم الله سبحانه بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره.

وكذلك يقول فى إرادة الله ومحبته وبغضه: إن ذلك أجمع قائم بالله.

وكان يقول: إن بعض القرآن أمر؛ وهو الإرادة من الله سبحانه للإيمان؛ لأن معنى أن الله أراد الإيمان هو أنه أمربه.

وحكى «زرقان» عن «معمر» أنه قال: إن الله سبحانه خلق الجوهر، والأعراض التى هى فيه، هى فعل الجوهر، وإنما هى فعل الطبيعة؛ فالقرآن فعل الجوهر الذى هو فيه بطبعه، فهو لا خالق ولامخلوق، وهو محدث للشىء الذى هو حال فيه بطبعه.

وحكى عن «ثمامة بن أشرس النميرى» أنه قال: يجوز أن يكون من الطبيعة، ويجوز أن يكون الله سبحانه يبتدئه، فإن كان الله سبحانه ابتدأه فهو مخلوق، وإن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق

وهذا قول «عبد الله بن كلاب»:

قال «عبد الله بن كلاب»: إن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلما، وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحروف، ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض، ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عز وجل، وإن

الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وأنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره، وإن العبارات عن كلام الله سبحانه وتعالى تختلف وتتغاير «وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغير كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنما سمى كلام الله سبحانه عربيا لأن الرسم الذى هو العبارة عنه وهو قراءته عربى فسمى عربيا لعلة، وكذلك سمى عبرانيا لعلة، وهى أن الرسم الذى هو عبارة عنه عبرانى، وكذلك سمى أمرا لعلة، وسمى نهيا لعلة، وخبرا لعلة، ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا، وقبل وجود العلة التى لها سمى كلامه أمرا، كذلك القول فى تسمية كلامه نهيا وخبرا، وأنكر أن يكون البارئ لم يزل مخبرا ولم يزل ناهيا، وقال: إن الله لا يخلق شيئا إلا قال له كن، ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقا. وزعم «عبد الله بن كلاب» أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه، وأن معنى قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] معناه حتى يفهم كلام الله، ويحتمل ولم يزل مذهبه أن يكون معناه حتى يسمع التالين يتلونه. وقال بعض من أنكر خلق القرآن: إن القرآن قد يسمع ويكتب، وإنه متغاير غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، وإن الله سبحانه لا يجوز أن يكون غير صفاته، وصفاته متغايرة، وهو غير متغاير.

وقد حكى عن صاحب هذه المقالة أنه قال: بعض القرآن مخلوق، وبعضه غير مخلوق، فما كان مخلوقا فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفاعيلهم.

وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث، وأن الله سبحانه لم يزل به متكلما، وأنه مع ذلك حروف وأصوات، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله سبحانه متكلما بها.

وحكى عن «ابن الماجشون» أن نصف القرآن مخلوق، ونصفه غير مخلوق.

وحكى بعض من يخبر عن المقالات أن قائلا من أصحاب الحديث قال: ماكان علما من علم الله سبحانه فى القرآن، فلا نقول غير الله، وما كان فيه من أمر ونهى فهو مخلوق، وحكاه هذا الحاكى عن «سليمان بن جرير» وهو غلط عندى.

وحكى «محمد بن شجاع» أن فرقة قالت: إن القرآن هو الخالق، وأن فرقة قالت: هو بعضه، وحكى «زرقان» أن القائل بهذا «وكيع بن الجراح» وأن فرقة قالت:

إن الله بعض القرآن، وذهبت إلى أنه مسمى فيه، فلما كان اسم الله سبحانه فى القرآن، والاسم هو المسمى كان الله فى القرآن، وأن فرقة قالت: هو أزلى قائم بالله سبحانه لم يسبقه.

وكل القائلين إن القرآن ليس بمخلوق كنحو «عبد الله بن كلاب» ومن قال إنه محدث كنحو «زهير» ومن قال إنه حدث كنحو «أبى معاذ التومنى» يقولون: إن القرآن ليس بجسم ولا عرض.

اختلافهم فى كلام الله: هل يسمع؟

واختلفوا فى كلام الله سبحانه هل يسمع أم لايسمع؟

(١) فقال قائلون: ليس يسمع كلام الله إلا بمعنى أنا نفهمه، وإنما نسمعه متلوا، أى نسمع تلاوته، وإن موسى عليه السلام سمعه من الله عز وجل.

(٢) وقال قائلون: لسنا نسمع كلام الله بأسماعنا، ولانسمع أيضا كلام البشر بأسماعنا، وإنما فى الحقيقة الشىء المتكلم متكلما؛ فموسى سمع الله سبحانه متكلما، ولاسمع كلاما فى الحقيقة. وإنه يستحيل أن يسمع ماليس بقائم بنفسه.

وقال قائلون: المسموع هو الكلام أو الصوت، وكلام البشر يسمع فى الحقيقة وكذلك كلام الله نسمعه فى الحقيقة إذا كان متلوا، وإنه هذه الحروف التى نسمعها، ولانسمع الكلام إذا كان محفوظا أو مكتوبا.

(وقال قائلون: لا مسموع إلا بالصوت وأن كلام الله سبحانه يسمع لأنه صوت. وكلام البشر لايسمع لأنه ليس بصوت إلا على معنى أن دلائله التى هى أصوات مقطعة تسمع، وهذا قول «النظام».

ماالقرآن؟ وكيف يوجد؟

واختلف القائلون: «إن القرآن مخلوق» فى القرآن ما هو؟ كيف يوجد فى الأماكن.

(١) (فقال قائلون: هو جسم من الأجسام، ومحال أن يكون عرضا، لأنهم ينكرون أن يكون الله سبحانه أو أحد عباده يفعل عرضا، ولا فعل عنده شيئا(؟) إلا ماكان جسما إلا الله وحده، فإنه عندهم شىء؟ ليس بجسم ولا عرض، هذه حكاية قول «جعفر بن مبشر» وأظن أنا أن هذا قول «الأصم».

(٢) وقال قائلون: إن كلام الخلق عرض، وهو حـركة، وأن كلام الخالق جسم، وإن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسـموع، وهو فعل الله، وإنما أفعل قراءتى، وهى حركتى، وهى غير القرآن.

(٣) وحكى «ابن الراوندى» أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه كلام الله فى الجو، وأن القارئ يزيل مـانعه بقراءتـه فيسـمع عند ذلك، وهذا قول «إبراهيم النظّام» فى غالب ظنى.

(٤) وزعم زاعم أن كلام الله سبحانه وتعالى باق؛ والأجسام يجوز عليها البقاء، وأما كلام المخلوقين فلا يجوز عليه البقاء.

(٥) وحكى «زرقـان» عن «الجهم» أنه كـان يقول: إن القـرآن جسم، وهو فـعل الله، وأنه كان يقول: إن الحركات أجسام أيضا، وإنه لا فاعل إلا الله عز وجل.

(٦) وقـال قائلون: الـقرآن عـرض من الأعـراض، وأثبتـوا للإعـراض معـانى موجودة، منها ما يدرك بالأبصار، ومنهـا ما يدرك بالأسماع، ثم كذلك سائر الحواس، ونفى هؤلاء أن يكون القرآن جسما، ونفوا عن الله عز وجل أن يكون جسما.

(٧) وقال قـائلون: القرآن معنى من المعـانى، وعين من الأعيان، خلقـه الله عز وجل، ليس بجسم ولا عرض، وهذا قول «ابن الراوندى».

(٨) وبعضهم يثبت لله جسما، ينفى الأعراض، ويحيل أن يوجد شىء بعد العدم إلا جسم.

هل ينتقل القرآن؟

قال «جعفر بن مبشر»: واختلف الذين زعموا أن كلام الله سبحانه جسم.

(١) فقالت طائفة منهم: إن القرآن جسم، خلقـه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ ثم، هو من بعد ذلك تلاوة كل تال يتلوه، ومع خط كل من يكتـبه، ومع حفظ كل من يحفظه، فكل تال له فـهو ينقله إليه بتـلاوته، وكذلك كل كاتب يكتـبه فهـو ينقله إليه بخطه، وكذلك كل حافظ فهو ينقله إليه بحفظه؛ فهو منقول إلى كل واحد على حياله، وهوجسم قائم مع كل واحد منهم فى مكانه، على غير النقل المعقول من نقل الأجسام، وهو مرئى ندركه بالأبصار، كذا حكم الكلام عند هؤلاء؛ فـهو جسم خارج عن قضايا سائر الأجسام سواه، لا يشبهه شىء من الأجسـام، ولا يشبه شيئا منها، فى معناه: إن لم يكن هذا هكذا فليس القرآن مخلوقا عندهم وليس بمسموع عندهم.

(٢) وقالت طائفة أخرى منهم: القرآن جسم من الأجسام، قائم بالله فى القرآن غير مكان، ومحال أن يكون بعينه ينتقل أو ينقل؛ لأنه لايجوز عند هؤلاء النقلة إلا عن مكان، فلماكان القرآن عندهم جسما قائما بالله لافى مكان وأحالوا الزوال إلا عن مكان أحالوا أن ينقل القرآن ناقل لا الله ولا أحد من خلقه" فإذا تلاه تال أوكتبه كاتب أو حفظه حافظ، فإنما ذلك عند هؤلاء يأتى به الله: يخلقه مع تلاوة كل من تلاه، وخط كل من كتبه، وحفظ كل من حفظه، فكلما تلاه تال فإنما يسمع منه خلق الله مخترعا فى تلك الحال، وكذلك كلما كتبه كاتب فإنما تدركه الأبصار جسما اخترعه الله فى هذه الحال، وكذلك إذا حفظه حافظ فإنما يحفظ الذى خلقه الله فى قلبه فى تلك الحال؛ وإنما كان هذا هكذا عند هؤلاء لأنه كلام الله عز وجل، فهو فى عينه يخلق فى حال بعد حال، يخلق مع تلاوة التالى مسموعا من الله قائما بالله لا بالتالى ولا بغيره، يخلق مع خط الكاتب مرئيا قائما بالله لا بالكاتب والخط، وذلك كله عند هؤلاء أن الله بكل مكان على غير كون الجسم فى الجسم، وكذلك كلامه قائم بالله فهو بكل مكان غير مايعقل من كون الأجسام فى الأماكن، لأنه قائم بالله، والله [لا] فى مكان، وإذا لم يكن هذا فى القرآن هكذا لم يكن القرآن مخلوقا، ولم يسمع القرآن، كما قال الله سبحانه: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] إنما تأويله فأجره حتى يسمع كلام الله من الله لامن غيره ولابغيره.

(٣) وقالت طائفة منهم أخرى بمثل ما قاله هؤلاء: إنه جسم قائم بالله سبحانه؛ فى كل مكان، يخلقه الله عز وجل، غير أنهم أحالوا أن يكون الله يخلقه بعينه فى كل حال، ولكن الله مع تلاوة كل تال وحفظ كل حافظ وخط كل كاتب مثل القرآن، فيكون هذا هو القرآن أو (؟) مثله بعينه لاهو فى نفسه، ومحال أن يرى القرآن أو يسمع عند هؤلاء إلا من الله دون خلقه، لأنه محال أن يرى راء أو يسمع سامع عند هؤلاء إلا ماكان مخلوقا جسما فهذه أقاويل من قال إن القرآن جسم.

فأما الفرقة التى زعمت أن القرآن ليس بجسم ولاعرض فهما طائفتان:

(٤) قال فريق منهم: إن القرآن عين من الأعيان، ليس بجسم ولا عرض، قائم بالله، وهو غيره، ومحال أن يقوم بغير الله، وهو عند هؤلاء إذا تلاه التالى أو خطه الكاتب أو حفظه الحافظ فإنما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظ كل حافظ وخط كل كاتب قرآن آخر مثل القرآن قائما بالله دون التالى والكاتب والحافظ.

(٥) وقال فريق منهم، وهم الذين يجعلون الله سبحـانه جسما لا كالأجسام وأن القرآن ليس بجسم ولا عرض؛ لأنه صفة لله سبحانه. وصفة الله سبحانه محال أن تكون هى الله، أن يكون شىء غير الله ليس بجسم فلذلك يقولون: إن القرآن عرض ولو كان جسما غير الله لما كان عندهم إلا فى مكان دون مكان؛ لأنهم يحيلون أن يكون الجسم بكل مكان؛ لأن ذلك عندهم خلاف المعقول، وقد جعلوا القرآن فى زعمهم فى أماكن كثيرة؛ لأنه صفة، وصفة الله عندهم قد يجوز أن تكون فى أماكن كثيرة؛ لمخالفة حكمه لحكم الأجسام والأعراض.

(٦) وقال «زهير الأثرى»: إن كلام الله سبحانه ليس بجسم ولاعرض، ولا [مخلوق] هو محدث يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد.

(٧) وقال «أبو معاذ التومنى»: إن كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم، وهو قائم بالله، ومحال أن يقوم كلام الله بغيره، كما يستحيل ذلك فى إرادته ومحبته وبغضه. فأما الذين زعموا أن كلام الله سبحانه أعراض فإنهم أحالوا أن يكون قائما بالله سبحانه.

واختلف الذين قالوا إن القرآن عرض:

(٨) فقالت طائفة منهم: إن القرآن عرض فى اللوح المحفوظ، فهوقائم باللوح، ومحال زواله عن اللوح، ولكنه كلما قرأه القارئ أو كتبه [الكاتب] أو حفظه الحافظ فإن الله سبحانه يخلقه؛ فهو فى اللوح مخلوق، ومحال أن يكون القرآن الذى فى اللوح المحفوظ اكتسابا لأحد، إذا تلاه التالى فتلاوته له الله يخلقها فى هذه الحال إكسابا للتالى؛ فهو فى هذه الحال مخلوق خلقا ثانيا، فهو فى عينه خلق الله واكتسب التالى، وكذلك هو فى خط الكاتب وحفظ الحافظ، هو خلق الله واكتساب الكاتب والحافظ، فالذى هو خلق الله فى هذه الحال هو اكتسابهم، [و] الذى هو خلق الله واكتسابهم فى هذه الحال هو القرآن المخلوق فى اللوح المحفوظ قبل أن يخلقوا هم.

(٩) وكذلك حكى «زرقان» عن «ضرار» أنه قال: القرآن من الله خلقا ومنى قراءة وفعلا؛ لأنى أقرأ القرآن، والمسموع هو القرآن، والله يأجرنى عليه، فأنا فاعل والله خالق.

(١٠) وقال «زرقان»: أكثر الذين قالوا بالاستطاعة مع الفعل قالوا: القرآن مخلوق، بالله كان، والله أحدثه، والقراءة هى حركة اللسان، والقرآن هو الصوت المقطع، وهوخلق الله سبحانه وحده والقراءة خلق الله سبحانه، وهى فعلنا.

رجع الأمر إلى حكاية «جعفر»، قال «جعفر»:

(١١) وقالت طائفة من هؤلاء: القرآن عرض فى اللوح المحفوظ، ثم محال أن يخلقه الله تعالى ثانية، ولكن تلاوة كل تال مخلوقة اكتسابا للتالى، وكذلك الكاتب الحافظ؛ فالذى هو خلق واكتساب الفاعل قرآن مثل القرآن لا الذى فى اللوح المحفوظ، وليس هو هو، ولكنه قد يقال: هو فى اللوح المحفوظ على مثله وإن كان غيره، وهم لايحيلون أن يخلق الله ما قد خلق وهو موجود.

(١٢) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء: القرآن عرض خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ، فمحال أن ينقل أويزول كلما تلاه بعد ذلك حافظ أو كتبه كاتب، فإن الله يخلق تلاوة التالى فيسمى قرآنا، وهو تلاوة التالى وخط الكاتب فى المجاز، لم يفعل واحد منهما فى الحقيقة من ذلك شيئا، ولكن الله سبحانه خالق ذلك، وهو يسمى قرآنا مكتوبا وقرآنا متلوا.

(١٣) وقالت طائفة أخرى: القرآن عرض، وهؤلاء ممن يزعم أن الأعراض [ما] يفعله الله فى الدنيا من الحركات، وكذلك لايفعل من خلق الله فى الدنيا الأعراض وهى الحركات، والحركات عند هؤلاء محال أن تدرك بالأبصار أو تسمع بالآذان أو تحس بواحدة من الحواس الخمس، ولا مرئى ولامسموع عندهم إلا جسم، ثم القرآن عندهم مع هذا حركات؛ إذ كان عندهم عرضا.

(١٤) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء: القرآن عرض، والأعراض عند هؤلاء قسمان؛ فقسم منها يفعله الأحياء، وقسم آخريفعله الأموات فى الحقيقة؛ ومحال أن يكون مايفعله الأحياء، فعلا لأموات أو مايفعله الأموات فعلا للحى، ثم القرآن عندهم مفعول، وهو عرض، ومحال أن يكون الله فعله فى الحقيقة؛ لأنهم صرّحوا بأن الأجسام تفعل أعراضها، وإنه محال أن تكون الأعراض خلقا لله عز وجل فى الحقيقة، فكيف بالقرآن؟

(١٥) وقالت طائفة: القرآن عرض، وهو حروف مؤلفة مسموعة، محال أن تقوم بالله سبحانه، ولكنها قائمة بالأجسام القائمات بالله عز وجل، وهو مع هذا عند هؤلاء مخلوق قائم باللوح المحفوظ مرئى؛ فإذا تلاه تال أو حفظه حافظ أو كتبه كاتب فإن كل تال وكل كاتب وحافظ ينقله بتلاوته وخطه وحفظه، فلو كان الذين يتلونه ويكتبونه ويحفظونه فى كل مكان من السموات العلى والأرضين السفلى وما بينهما، وكانوا بعدد النجوم والرمل والثرى فكلهم ينقل القرآن بعينه من اللوح المحفوظ إليه حيث كان، وهو

مع ذلك فى اللوح قائم ماكث، قد نقله من لايحصى عددهم إلا الله فى الأماكن كلها فى حال واحدة وفى أحوال؛ فهو عندهم حكمه خلاف حكم غيره من كل مفعول من الأغراض، خارج من المعقولات؛ لأنه كلام الله ـ زعموا ـ فهو خارج من حكم غيره من الخلق، ولأنه إن لم يكن هكذا لم يسمع أحد كلام الله سبحانه على الحقيقة.

(١٦) وقالت طائفة أخرى مثل هذا، غير أنهم زعموا أن القرآن هو الحروف، نعنى التأليف.

ثم اختلف هؤلاء فى باب آخر:

(١٧) فقالت طائفة منهم: إن القرآن لما كان أعراضا هو (؟) الحروف فمحال أن يفعل أحد حرفا أو يحكيه أبدا، ولكن الحروف ينقلها القارئون والكاتبون والحافظون إليهم نقلا؛ فتكون مع كل قارئ وكاتب وحافظ، وهذا عند هؤلاء فى القرآن وفى غيره من كلام الناس.

(١٨) وقال آخرون: أما فى تلاوة القرآن فهكذا، ولكن قد يجوز أن تحكى الحروف من كلام الناس الذى ليس بتلاوة القرآن، وكلام الناس يحكى، وكلام الله عز وجل محال أن يحكى فيما زعموا، ولكنه يقرأ، وينقل الحروف القارئ له إليه بقراءته على ما وصفنا.

انقضت حكاية «جعفر».

فأما ماحكاه «جعفر» من قول من قال: إن القرآن ينقل فلا أدرى أصاب فى حكايته أو وهم فيها.

(١٩) والذى كان يقول به «أبو الهذيل»: إن الله عز وجل خلق القرآن ،

وقالوا مع هذا: إن القرآن فى المصاحف مكتوب، وفى صدور المؤمنين محفوظ، وإن ما يسمع من القارئ هو القرآن على ماأجمع عليه أكثر الأمة، إلا أنهم ذهبوا فى معنى قولهم هذا إلى أن ما يسمع ويحفظ ويكتب حكاية القرآن لايغادر منه شيئا، وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ، وإن المحكى حيث خلقه الله عز وجل فيه.

قالوا: وقد يقول الإنسان إذا سمع كلاما موافقا لهذا الكلام: هو ذاك الكلام بعينه، فيكون صدقا غير معيب، فكذلك ما تقول: إن ما يسمع ويكتب ويحفظ هو القرآن الذى فى اللوح بعينه، على أنه مثله وحكايته.

و«جعفر بن مبشّر» يقول: إن الكلام يرى مكتوبا.

هل يبقى الكلام؟

واختلفوا فى الكلام: هل يبقى أم لا؟

(١) فقال قائلون: إن البارئ قديم بصفاته، وقد استغنينا بهذا القول عن الإخبار عن الكلام، والذين ذهبوا إليه وهم طائفتان: منهم من قال: هو جسم باق، والأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لايبقى.

(٢) وقالت طائفة أخرى: كلام الله عز وجل عرض، وهو باق، وكلام غيره لايبقى.

(٣) وقالت طائفة أخرى: كلام الله باق، وكذلك كلام الخلق يبقى فى اللوح المحفوظ، وهو عرض وإن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن: فى مكان هو محفوظ فيه، وفى مكان هو مكتوب فيه، وفى مكان هو فيه متلو ومسموع، إن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولا أو متحركا أو زائلا فى الحقيقة، وإنما يوجد فى المكان مكتوبا أو متلوا أو محفوظا، فإذا بطلت كتابته من الموضوع لم يكن فيه غير أن يكون عدما أو وجدت كتابته فى الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولا إليه، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب، إن الله سبحانه وتعالى إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظا أو مقروءا أو مسموعا عدم وبطل، وقد يقول أيضا: إن كلام الإنسان يوجد فى أماكن كثيرة محفوظا ومحكيا.

وإلى هذا القول كان يذهب «محمد بن عبد الوهاب الجبائى»، وكان «محمد» يقول: إن كلام الله سبحانه لايحكى؛ لأن حكاية الشىء أن يؤتى بمثله، وليس أحد يأتى بمثل كلام الله عز وجل، لكنه يقرأ ويحفظ ويكتب، وكان يقول: إن الكلام يسمع، ويستحيل أن يكون مرئيا.

(٢٠) وقد حكى عن «الإسكافى» أنه كان يقول: إن كلام الله سبحانه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد، محفوظا ومسموعا ومكتوبا، وأنه يستحيل ذلك فى كلام البشر، وإن كلام البارئ سبحانه خص بما ليس لكلام غيره من أنه كائن فى أماكن كثيرة فى وقت واحد.

(٢١) وقال «جعفر بن حرب» و «جعفر بن بشر» ومن تابعهما: إن القرآن خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ، لا يجوز أن ينقل، وإنه لا يجوز أن يوجد إلا فى مكان

واحد فى وقت واحد؛ لأن وجود شىء واحد فى وقت واحد. فى مكانين على الحلول والتمكن يستحيل.

هل القراءة هى الكلام؟

واختلفوا فيه من وجه آخر:

(١) فزعم بعضهم أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاما غيرهما.

(٢) وقال بعضهم: القراءة هى الكلام بعينها.

هل القراءة هى المقروء؟

واختلف الذين زعموا أن القراءة كلام.

(١) فقال بعضهم: القراءة كل؛ لأن القارئ يلحن فى قراءته، وليس يجوز اللحن إلا فى الكلام، وهو أيضا متكلم، إن قرأ كلام غيره، ومحال أن يكون متكلما بكلام غيره، ولابد من أن تكون قراءته هى كلامه.

(٢) وقال آخرون: الكلام حروف، والقراءة صوت، والصوت عندهم غير الحروف.

وقد أنكر هذا القول جماعة من أهل النظر، وزعموا أن الكلام ليس بحروف.

(٣) فأما «عبد الله بن كلاب» فالقراءة عنده هى غير المقروء، والمقروء قائم بالله، كما أن ذكر الله سبحانه وتعالى غير الله، فالمذكور قديم لم يزل وموجودا، وذكره محدث، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلما به، القراءة محدثة مخلوقة، وهى كسب الإنسان.

(٤) وقالت «المعتزلة»: القراءة غير المقروء، وهى فعلنا، والمقروء فعل الله سبحانه وتعالى.

(٥) وحكى «البلخى» أن قوما قالوا: القراءة هى المقروء، كما أن المتكلم هو الكلام.

(٦) وقال «الحسين الكرابيسى»: القرآن ليس بمخلوق، ولفظى به مخلوق وقراءتى له مخلوقة.

(٧) وقال قوم من «أهل الحديث» ممن زعم أن القرآن غير مخلوق: إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين، وأن «اللفظية» يجرون مجرى من قال بخلقه، وأكفر هؤلاء «الواقفة» التى لم تقل إن القرآن غير مخلوق، ومن شك فى أنه غير مخلوق، والشاك فى الشاك، وأكفروا من قال: لفظى بالقرآن مخلوق.

(٨) وقال قوم: إن القرآن لايلفظ به، منهم «الإسكافى» وغيره، وقالوا: لو جاز أن نلفظ به لجاز أن نتكلم به.

(٩) وقال قائلون: قراءتى للقرآن لا يقال مخلوقة ولا غير مخلوقة.

هل القرآن يجامع الكتابة؟

واختلف أصحاب التولّد فيه من وجه آخر.

(١) فقال بعضهم: هو يجامع الكتابة فى مكانها، كما يجامع القراءة فى مواضعها.

(٢) وقال بعضهم: الكتابة رسوم تدل عليه، وليس بموجود معها، ولكنه موجود مع القراءة.

وزعم هؤلاء أن الإنسان يفعل بلسانه كلامين فى حال واحد وألف كلام وأكثر من ذلك، وأبى هذا سائر أهل النظر.

(٣) وقد زعم «الجبائى» أن الإنسان لو كان أخرس عيا يكتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته، وكان يكون متكلما بكلام مكتوب، وهو أخرس.

وأبى غيره أن يكون المتكلم متكلما إلا بكلام مسموع.

هل المسموع الكلام أم الصوت؟

واختلف الذين زعموا أن الصوت هو المسموع دون الكلام الذى دل عليه الصوت.

(١) فقال بعضهم: كلام المخلوقين اعتمادهم على الصوت لإظهاره وتقطيعه، والاعتماد عندهم حركة.

(٢) وقال بعضهم: هو إرادة لتقطيع الصوت، وليست الإرادة عندهم حركة.

كلام الإنسان: هل هو حروف؟

واختلف الناس فى كلام الإنسان: هل هو حروف أم لا؟

(١) فقال قائلون: ليس بحروف كنحو من حكينا قولهم آنفا، وغيرهم أيضا يقول ذلك.

(٢) وحكى عن «عبد الله بن كلاب» أنه كان يقول: معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف، وحكى عنه أنه حروف.

(٣) وحكى عن بعض الأوائل أن النطق هو أن يخرج الإنسان مافى ضميره إلى أشخاص نوعه.

(٤) وقال كثيرمن المعتزلة: إن كلام الإنسان حروف، وكذلك كلام الله.

(٥) فأما «النظّامية» فيقولون: كلام الله سبحانه صوت مقطع، وهو حروف، وكلام الإنسان ليس بحروف.

كم أقل الكلام من حرف؟

واختلف الذين قالوا إن كلام الإنسان حروف، كم أقل الكلام من حرف؟

(١) فقال قائلون: أقل الكلام حرفان كقولك: لا

(٢) وقال قائلون: الحرف الواحد يكون كلاما وهذا مذهب «الجبائى» واعتلّ بقول أهل اللغة: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى.

هل يكون الكلام اضطرارا؟

واختلف الناس فيه من وجه آخر:

(١) فقال بعضهم: قد يجوز أن يقع الكلام ضرورة للمتكلم، ويجوز أن يقع اختيارا، وهذا قول «أبى الهذيل» وذلك أنه كان يزعم أن كلام أهل الآخرة وصدقهم خلق الله باضطرار.

(٢) وكذلك يقول «عبد الله بن كلاب»: إن الكلام يكون اضطرارا ويكون اكتسابا.

(٣) وأبى هذا قوم، وزعموا أن الكلام لا يقع إلا فعلا للمتكلم.

(٤) وقال كثير من هؤلاء: إن كان لايقع ضرورة للمتكلم فقد يقع ضرورة عندهم ما حل فى جسم والفعل من غيره.

معنى إسناد الكلام إلى غير متكلم؟

واختلف الناس فى تأويل قول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور: ٢٤] وفى كلام الذراع، فقالوا فى ذلك أقاويل:

(١) قال قائلون: كلام الذراع[١] خلق لله اضطر الذراع إليه، وكذلك شهادة الألسنة والأيدى والأرجل.

(٢) وقال قائلون: كلام الذراع إن الله سبحانه خلقه خلقا احتملت القدرة والحياة، وخلق فيها القدرة، ففعلت الكلام باختيار، وكذلك يقول قائلون نحو هذا فى قول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النور: ٢٤] إن الله سبحانه وتعالى يجعلها حية قادرة فتفعل الشهادة على المشهود عليه.

(٣) وقال قائلون: قول النبى ﷺ «هذه الذراع تخبرنى أنها مسمومة» إنما معناه أنها تدلنى من غير أن تكون متكلمة فى الحقيقة، كما يقول القائل: هذه الدار تخبر عن أهلها، وعمن كان فيها، وعن سلطانهم، وتمليكهم[٢] فى الأرض، أى على ذلك.

(٤) وقال قائلون: قول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ أى أنهم يشهدون على أنفسهم بألسنتهم ﴿وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ كما يقول القائل: ضربته رجلى، ومعنى ذلك ضربته برجلى.

هل يتكلم بكلام غير مسموع؟

واختلفوا: هل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لايتكلم إلا بكلام مسموع؟ وهل يجوز أن يتكلم الإنسان بكلام فى غيره أم لا؟

(١) فقال قائلون: يستحيل أن يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع، وأنه محال أن يتكلم بكلام مكتوب أو محفوظ، وإنه لا يتكلم إلا بكلام مسموع، ومحال أن يتكلم بكلام فى غيره.

---

(١) يريد الذراع من الشاة التى سمتها يهودية، ثم قدمتها للنبى ﷺ، فإن هذه الذراع حدثت النبى ﷺ أنها مسمومة.

(٢) ربما قرئت «وتمكينهم فى الأرض».

(٢) وقال قائلون: قد يتكلم الإنسان بكلام مسموع، وبكلام مكتوب غير مسموع.

(٣) وقال قائلون: الكلام يستحيل أن يكون مسموعا، وأن يتكلم الإنسان إلابكلام قائم به.

كيف يكون الناسخ والمنسوخ؟

واختلفوا فى الناسخ والمنسوخ فى أبواب، فباب منها اختلافهم فى الناسخ والمنسوخ كيف يكون، فقال فيه المختلفون أربعة أقاويل:

(١) فقال بعضهم: إن المنسوخ هو ما رفعت تلاوة تنزيله، وترك العمل بحكم تأويله؛ فلا يترك لتنزيله ذكر يتلى فى القرآن ولا لتأويله أنه يعمل به فى الأحكام.

(٢) وقال آخرون: النسخ لا يقع فى قرآن قد نزل وتلى وحكم بتأويله النبى ﷺ ولكن النسخ ما أنزل الله به على هذه الأمة فى حكمه من التفسير الذى أزاح الله به عنهم ماقد كان يجوز أن يمتحنهم به من المحن العظام التى كان صنعها بمن كان قبلهم من الأمم.

(٣) وقال آخرون: إنما الناسخ والمنسوخ هو أن الله سبحانه نسخ من القرآن من اللوح المحفوظ الذى هو أم الكتاب ما أنزله على محمد ﷺ؛ لأنه الأصل أم الكتاب، والنسخ لايكون إلا من أصل.

(٤) وقال آخرون: قد يقع النسخ فى قرآن أنزله الله عز وجل وتلى وعمل به بحضرة النبى ﷺ، ثم نسخه الله بعد ذلك، وليس يلحق فى ذلك بداء ولاخطأ؛ فإن شاء الله سبحانه جعل نسخه إياه بتبديل الحكم فى تأويله وبترك تنزيله قرآنا متلوا، وإن شاء جعل نسخه بأن يرفع تلاوة تنزيله فينسى ولا يتلى ولا يذكر.

هل ينسخ القرآن أو السنة بغير القرآن؟

واختلفوا فى القرآن هل ينسخ إلا بقرآن؟ وفى السنة هل ينسخها القرآن؟ فقال المختلفون فى ذلك ثلاثة أقاويل[١]:

---

(١) حكى أربعة أقوال لا ثلاثة.

(١) قال بعضهم: لاينسخ القرآن إلا بقرآن مثله، ولايجوز أن ينسخ شيء من القرآن بسنة رسول الله ﷺ.

(٢) وقال آخرون: السنة تنسخ القرآن وتقضى عليه، والقرآن لاينسخ السنة ولايقضى عليها.

(٣) وقال آخرون: القرآن ينسخ السنة، والسنة لاتنسخ القرآن.

(٤) وقال آخرون: القرآن والسنة حكمان من حكم الله عز وجل، العلم والعمل بهما على الخلق واجب، فجائز أن ينسخ الله القرآن بالسنة، وأن ينسخ السنة بالقرآن؛ لأنهما جميعا حكمان لله سبحانه ينسخ من حكمه بحكمه ماشاء.

حكم تعارض النصين:

واختلفوا فى الآيتين لكل واحدة منهما حكم مخالف لحكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمها على اختلافه على إنسان في وقتين ويتنافيان في وقت واحد، كقول الله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] فحكم الله سبحانه قبل المواريث أن يوصى الرجل عند موته بماله لوالديه وأقربائه، ثم حكم للوالدين بالميراث فى فرضه المواريث، ثم قال: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١].

(١) فقال قوم: نسخت آية المواريث للوالدين آية الوصية لهما، وهم الذين قالوا «لاينسخ القرآن إلا القرآن».

(٢) وقال مخالفوهم: ليست آية المواريث للوالدين بناسخة لآية الوصية لهما، وإنما نسخت آية الوصية لهما سنة رسول الله ﷺ، وهى قوله: «لا وصية لوارث» ولولا سنته بذلك كانت الوصية للوالدين على حالها جائزة؛ لأن الله سبحانه إنما حكم بالمواريث لأهلها من الوالدين وغيرهما من بعد وصية وصى بها الرجل أو دين، ولولا سنة رسول الله ﷺ أنه «لا وصية لوارث» كان للرجل إذا احتضر أن يوصى بماله لوالديه؛ لأن الله ذكر ميراثهما من بعد وصية يوصى بها أو دين، فإن لم يوص لهما كان لهما الميراث بآية الموارثة.

وقال أهل هذه المقالة: إنما الناسخ والمنسوخ ماينفى حكم الناسخ حكم المنسوخ أن يحكم به على عين واحدة فى حال واحدة أو فى حالين، لتنافى ذلك فى المعنى كقوله:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقال: ﴿وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤] فجعل عدة اللواتى حضن الأقراء، واللائى لم يحضن لصغر أوكبر الشهور، ثم نسخ من هؤلاء المطلقات التى لم يدخل بهن فقال: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فخرجن اللواتى لم يدخل بهن من حكم الآيتين جميعا.

هل يجوز النسخ فى الأخبار وفى مدح الله؟

واختلفوا فى باب آخر، وهو اختلافهم فى أسماء الله ومديحه وأخباره، هل يجوز فى ذلك النسخ أم لا؟

(١) فأجاز ذلك طوائف من أهل الأثر، فزعموا أن ما تأخر تنزيله ناسخ لما تقدم نزوله، وأن المدنى ناسخ للمكى، خبرا كان أو مدحا من مديح الله عز وجل.

(٢) وأنكره أكثر الناس، وقالوا: لا يجوز النسخ فى أخبار الله عز وجل ومديحه وأسمائه والثناء عليه.

(٣) وقد شذ شاذون من «الروافض» عن جملة المسلمين؛ فزعموا أن نسخ القرآن إلى الأئمة، وأن الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله، وأوجب على الناس القبول منهم.

وهؤلاء الذين ذكرنا قولهم طبقتان:

منهم من يزعم أن ذلك ليس على معنى أن الله يبدو له البدوات.

وقالت الفرقة الأخرى منهم: إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون؛ فينسخ عند علمه بما حدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه قبل ذلك. فتحول حكمه فى الناسخ والمنسوخ على قدر علمه بما يحدث فى عباده، فكما علم شيئا كان لا يعلمه قبل ذلك بدا له فيه حكم لم يكن له ولا علمه قبل ذلك، تعالى الله عما قالوه علوا كبيرا !!

الفصل الثانى

الشهرستانى يحقق مسألة الكلام

الكلام الإنسانى والنطق النفسانى:

لقد مهد الشهرستانى فى كتابه نهاية الأقدام لصفة الكلام وماتعلق بها من القول بخلق القرآن وموقف الإمام أحمد والمعتزلة وأهل السنة والجماعة بمقدمة عن الكلام الإنسانى والنطق النفسانى، وهذا فى القاعدة الرابعة عشرة وفى القاعدة الثالثة عشرة فى أن كلام البارى واحد، وفى الثانية عشرة فى كون البارى متكلما بكلام أزلى، وكان ترتيب متسلسلا كما ذكرنا. لكننا رأينا بعد ما قرأنا القواعد الثلاث، أن نبدأ بالرابعة عشرة من التسلسل الأدنى متدرجا إلى الأعلى تيسيرا لفهم القضية أن نقدمها على هذا الترتيب.

ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش فى الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلى فيفهم، وربما يقول الكلام حركة فى جسم لطيف على شكل مخصوص ثم تحير فى أن الشكل إذا حدث فى الهواء أهو شكل واحد يسمعه السامعون أم أشكال كثيرة وإنما أخذ مذهبه فى هذه المسألة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة غير أنه لم يفهم من كلامهم إلا ضجيجا ولم يورده نضيجا

وأما الفلاسفة فالنطق عندهم يطلق على نطق اللسان وهو حروف منظومة بأصوات مقطعة فى مخارج مخصوصة نظما يعبر عن المعنى الذى فى النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيف والمصادرة، ويطلق النطق على التمييز العقلى والتفكير النفسانى. والتصوير الخيالى وهو معان فى ذهن الإنسان مختلفة الاعتبار فإن اعتبرت بمجرد العقل كان تمييزا صحيحا بين الحق والباطل ويلزمه أن يكون معانى كلية

مجردة متحدة متفقة فإن اعتبرت بمجرد النفس كان تفكيرا أو ترديدا بين الحق والباطل حتى يظفر بالحد الأوسط فيطلع على الدليل المرشد والعلة والسبب ويلزمها أن تكون ذاتية كلية أو جزئية بسيطة أو مركبة، ويلزمها أن تكون ذاتية أو عرضية موجبة أو سالبة موجهة، أو مطلقة يقينية أو غير يقينية منتجة أو غير منتجة وإن اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقديرا أو تصويرا فتارة تصوير المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول فى المحسوس ويلزمها أن تكون من الجانب المحسوس عربيا أو عجميا أو هنديا أو روميا أو سريانيا أو عبرانيا، ومن جانب المعقول أن يكون بسيطا فى صورة مركبة ومركبا على نعت بسيط وذاتيا مع عرضى ويقينيا مع وهم، وأول ما يرد على السمع حرف وصوت يحصل فى الهوى بسبب تموج يقع بحركة شديدة تحت قرع بعنف أو قلع بحدة، فإن كان من قرع اصطك الجسمان وانضغط الهوى بشدة وحدث الصوت وإن كان من قلع انقطع الجسمان وانفلت الهواء بشدة وحدث الصوت ووصل الموج إلى الهواء الراكد الذى فى الصماخ وانفعل به وهو مجاور للعصبة المفروشة فى أقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل فيحصل فيه طنين فتشعر به القوة المودعة فى تلك العصبة فيصل إلى القوة الخيالية فيتصرف الخيال فيه تقديرا فيصل إلى القوة النفسانية فتتصرف النفس فيه تفكيرا فيصل إلى القوة العقلية فيتصرف العقل فيه تمييزا وللمعنى صعود من المحسوس المسموع إلى المعقول المعلوم صعودا من الكثرة إلى الوحدة ونزولا من المعقول المعلوم إلى المحسوس المسموع نزولا من الوحدة إلى الكثرة والعرفان مبتدى من تفريق ونقض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة للصدق ثم انتهى إلى الوحدة ثم وقوف وهذا من حيث الصعود والعرفان مبتدى من توحيد وتفكير وتمييز وتصوير ممعن فى معرفة هى معرفة صفات الخلق ثم انتهى إلى الكثرة ثم وقوف وهذا من حيث النزول.

وصار أبو الهذيل والشحام وأبو على الجبائى إلى أن الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات غيرمسموعة مع الكتابة وصار الباقون من المعتزلة إلى أن الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام، والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع، وهل يجوز وجود حروف من غير أصوات كما جاز أصوات من غير حروف فيه خلاف بينهم.

وصار أبو الحسن الأشعرى إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا أصوات وإنما هو القول الذى يجده العاقل من نفسه ويجعله فى خلده وفى تسمية الحروف التى فى اللسان كلاما حقيقيا تردد أهو على سبيل الحقيقة

أم على طريق المجاز وإن كان طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسى بالاشتراك.

قالت الأشعرية: العاقل إذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من نفسه كلاما وقولا لايجول فى قلبه، تارة إخباره عن أمور رآها على هيئة وجودها أوسمعها من مبتدئها إلى منتهاها على وفق ثبوتها وتارة حديثا مع نفسه بأمر ونهى ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة، وتارة نطقا عقليا إما بجزم القول أن الحق والصدق كذا، وإما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون لاشيء كذا أو يستحيل أو يجب إلى غير ذلك مما توجهت إليه صنعته ثم تنطق نفسه فى حال الفعل محادثة مع الآلات والأدوات والمواد والعناصر ومن أنكر أمثال هذه المعانى فقد جحد الضرورة وبهت العقل وأنكر الأوائل التى فى ذهن الإنسان وسبيله سبيل السوفسطائية. كيف وإنكار ذلك مما لم يدل فى قلبه ولاجال فى ذهنه ثم لم يعبر بالإنكار ولا أشار إليه بالإقرار فوجد أن المعنى معلوم بالضرورة وإنما الشك فى أنه هو العلم بنفسه أوالإرادة والتقدير. والتفكير والتصوير والتدبير والتمييز بينه وبين العلم هين، إن العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به وليس فيه أخبار ولا اقتضاء ولاطلب ولا استفهام ولادعا ولا ندا وهى أقسام معلومة وقضايا معقولة وراء التبيين، والتمييز بينه وبين الإرادة وأهون، فإن الإرادة قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات ولاقصد فى هذه القضايا ولا تخصيص. وأما التقدير والتفكير والتدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس وهو الذى نعنى به من النطق النفسانى، ومن العجب أن الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يجد نفسه قط خاليا عن حديث النفس حتى فى النوم فإنه فى الحقيقة يرى فى منامه أشياء وتحدث نفسه بالأشياء، لربما يطاوعه لسانه وهو فى منامه حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدث وينطق.

ومن مذاهب المعتزلة أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات ويجتنب عما فيه الهلاك وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها، فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك؟ وأيضا فإن الإنسان فى مراتب نظره واستدلاله يضع قولا ويرفع قولا ويقسم كليا ويبطل أحد القسمين فيتعين له الثانى فتقسيمه هو بعينه حديث النفس وتعيينه أحد القسمين هو بعينه حكم العقل، وربما أخذ القلم وكتب مجلده من حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه ولسانه ساكت لاينطق.

وصدق من قال:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالعبارة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها تدل على أن لها مدلولا خاصا متميزا عن العلم والإرادة، ولكل عبارة خاصة مدلول خاص متميز عن سائر المدلولات، وهذا أوضح ما تقرر؛ فإن دلالات العبارات على النطق دلالة المواضعة والتوقيف ويختلف بالأمم والأمصار، ودلالة الأحكام على العلم دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالأمم والأمصار، ومدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فإن المعنى الذى يفهم من قولك الله هو بعينه المعنى الذى يفهم من خذ اى وتنكري وسرناود إلى غير ذلك من الألفاظ فعلم من ذلك أن الكلام الذى فى نفس الإنسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الإنسان حتى تميز به عن سائر الحيوانات، ومن أنكره فقد خرج عن حد الإنسانية ودخل فى حريم البهيمية وكفر أخص نعم الله تعالى على نوع الإنسان.

قالت المعتزلة: نحن لاننكر الخواطر التى تطرأ على قلب الإنسان ولكن نسبتها أحاديث النفس إما مجازا وإما حقيقة غير أنها تقديرات العبارات التى فى اللسان، ألا ترى أن من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لايعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم، ومن عرف اللسانين تارة تحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم، فعلم على الحقيقة أنه تقديرات وأحاديث تابعة للعبارات التى تعلمها الإنسان فى أول نشوئة والعبارات هى أصول لها منها تصدر وعليها ترد، حتى لو قدرنا إنسانا خاليا عن العبارات كلها أبكم لا يقدر على نطق لم نشك أن نفسه لا تحدثه بعربية ولا عجمية ولا لسان من الألسن وعقله يعقل كل معقول، وإن كان يعرى عن كل مسموع ومنقول، فعلم أن الكلام الحقيقى هو الحروف المنظومة التى فى اللسان. والمتعارف من أهل اللغة والعقلاء أن الذى فى اللسان هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم الأبكم فعلم من ذلك أن الكلام ليس جنسا ونوعا فى نفسه ذا حقيقة عقلية كسائر المعانى بل هو مختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على فقرات وإشارات ورمزات لحصل التفاهم بها كما حصل التفاهم بالعبارات.

ومن الدليل على ذلك أن الله تعالى سمى تغريد الطير وأصوات الحكل ودبيب النمل كلاما وقولا، حتى قال سليمان بن داود عليهما السلام علمنا منطق الطير وقالت نملة وقال الهدهد أحطت بما لم تحط به ومثل ذلك يجرى مجازا فى الجمادات أيضا قالتا أتينا

طائعين، يا جبال أوّبى معه، والطير يسبح الرعد بحمده، ويعبر عن أحوال دلالتهم على وجود الصانع بالتسبيح والتأويب وعن استعدادهم لقبول فعله وصنعه بالطوع والرغبة قولا وذلك كله يدل على أن الكلام ليس نوعا من الأغراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض بل نطلقه على النطق الذى فيه اللسان بحكم المواضعة والمواطأة، والإنسان قد يخلو عنه عن ضده وتبقى حقيقة إنسانيته فإنه إنما يتميز عن الحيوانات بصورته وشكله لا بنفسه أو عقله ونطقه وقوله، وأنتم يا معشر الأشاعرة انتهجتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق النفسى كما هم حددوا الإنسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق أخص وصف الإنسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتى، ويلزمكم على مساق ذلك أن يكون آلة وقالبا ثم يلزم منه أن يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح لا على البدن والجسد، وأن يكون المعاد للأرواح والنفوس والثواب والعقاب لهما وعليهما وذلك طى لمسالك الشريعة وهى فى مهالك الطبيعة.

قالت الأشعرية: الذى تشعر به نفس الإنسان معان مختلفة الحقائق وراء التمييز العقلى والتصوير الخيالى فإن التمييز حكم جزم بأن الأمركذا وأن الحق فى القضية كذا، والتصوير الخيالى تقديرما سمعه من العبارة من العربية والعجمية كما ذكرتم وليس فيه حكم، ونفى الأمر الأوسط وهو التدبير النفسانى الذى لايعدمه كل ذى عقل ونفس من الإنسان سواء عُدِم النطق اللسانى أو لم يعدم.

ومن البرهان على ذلك، سوى الإحساس الذى لاينكره إلا معاند جاحد، أن كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل لنفسه المعرفة بوحدانية الصانع، ولن يتأتى الفكر والنظر إلا بترديد الخاطرين فى جهات الإمكان وتدبير الأوائل التى هى بداية العقل بالثوانى والثوالث فى ترتيب المقدمات القياسية والتمييز فيها بين اليقينى والجدلى والخطابى والشعرى، ثم التدرج من ذلك الترتيب المخصوص والشكل الموصوف المعين إلى النتيجة التى هى المطلوبة، وهذا التردد لن يتأتى إلا بأقوال عقلية ونطق نفسانى يكون اللسان معبرا عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية إن كان منطقيا، وبالإشارة والإيماء إن كان أبكم، فعلم من ذلك أن الذى حصل فى الخيال غير، والذى حصل فى النفس غير، وأن الذى حصل فى العقل غير، ومن أمكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفسانى والقول بأن ذلك المعنى جنس ونوع من المعانى له حقيقة لا تختلف، والذى فى الخيال واللسان ليس جنسا ونوعا حقيقيا ثابتا بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة، وعلى إمكان التعبير من حال إلى حال ومن شخص إلى

شخص ومكان إلى مكان وذلك ليس كلاما حقيقيا ولا نوعا متنوعا ويتبعه الذى فى الخيال من الصور والأشكال عن الحروف والكلمات التى فى السمع وعن المبصرات والمدركات التى فى البصر لكن المعانى التى فى النفس حقائق موجودة تتردد فيها النفس بنطقها الذاتى وتمييزها العقلى، وهذا لا ينكره إلا من أنكر نفسه وعدم حديثه وحسّه.

وقولهم يجوز أن يحصل التفاهم بالنقرات والرمزات كما يحصل بالعبارات.

قلنا: وهذا من الدليل القاطع على أن الذى فى اللسان كلام مجازى فإن التفاهم حاصل بغيره والفهم نطق نفسانى دون العلم العقلى، فإن الإنسان يجوز أن يفهم باطلا وينكره بعقله فالفهم غير ذلك، فالفهم غير والعلم غير وذلك الفهم مدلول كلام القايل فقط وهو نطق مجرد نفسانى ومحاورة فكرية إذ يديره فى خلده فيجيب عنه تسليما له أو اعتراضا عليه وربما يكون معنى فى الذهن يبسط ويشرح فى العبارة، وربما يكون معانى كثيرة تقبض وتختصر فى اللفظ، وبالجملة مدلولات العبارات والإشارات نطق نفسانى بخلاف مدلولات أصوات البهايم وتغريد الطير فإنها وإن حصل بها التفاهم الخيالى فلم يحصل بها الفهم النفسانى حتى تتصرف فيما سمعته بالكلية والجزئية والموجبة والسالبة والذاتية والعرضية، فقد عدمت تلك النفوس ما هو من خواص النفس الإنسانية وعدمت أيضا ما هو من خواص العقل الإنسانى من الاعتبارات الكلية التى له والأحكام الجزئية التى إليه؛ وبالجملة فهى عادمة الكليات واجدة الجزئيات فلم تكن أصواتهم وألحانهم قولا ونطقا، وما ورد فى التنزيل من نسبة الكلام إلى أمثالهم فهو محمول على أحد وجهين أحدهما أنه أعطاهم عقلا وأنطقهم حقيقة بحرف وصوت وجعل ذلك معجزة لذلك النبى الذى هو فى زمانه، والثانى أنه أجرى على لسانهم وهم لايعرفون كلاما ففهمه نبى ذلك الزمان من غير أن يشعر به المتكلم من الوحش والطير كما أجرى ذراع الشاة لا تأكل منى فإنى مسمومة.

البارئ متكلماً بكلام أزلى:

ولما لم نجد فى الملة الإسلامية من يخالفنا فى كون البارى تعالى متكلما بكلام قدمنا هذه المسألة وإن جرت العادة بتقديم المسألة الأخيرة ولم يخالفنا فى ذلك إلا الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات، وطرق متكلمى الإسلام تختلف.

١ - منهج الأشعرى:

فطريق الأشعرية أن قالوا دل العقل على كون البارى تعالى حيا والحى يصح منه أن

يتكلم ويأمر وينهـى كما يصح منه أن يعلم ويقـدر ويريد ويسمع ويبصـر، فلو لم يتصف بالكلام أدى إلى أن يكون متصـفا بضده وهو الخرس والعى والحصر وهى نقـائص ويتعالى عنها والذى يحـقق هذه الطريقة قـولهم: قد ثبت بدليل العـقل أنه ملك مطاع ومن حكم الملك أن يكون منه أمر ونهى كـما دل تردد الخلق فى صنوف التغاييـر والحوادث والجايزات على كون البارى تعالى قادرا عـالما دل تردد الخلق فى صنوف الأمر والنهى على أمر البارى ونهيه وكـما جرى فى ملكه تقديره جرى على عـباده تكليفه وكمـا تصرف فى الموجودات الجبرية جبرا وقهرا تصرف فى الموجودات الاختيارية تكليفا وتعريفا.

٢ - منهج الأشعريين:

وقد سلك الأستـاذ أبو إسحق الإسفراييني ـ رحـمه الله ـ منهاجا آخـر فقال دلت الأفعال بأتقانها وأحكامـها على أنه تعالى عالم ويستحيل أن يعلم شيـئا ولايخبر عنه فإن الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور وجـود أحدهما دون الثانى ومن لاخبر عنده عن معلومه لايمكنه أن يخبر غيره عنه، ومن المعلوم أن البـارئ يصح منه التكليف والتعريف والإخبار والتنبيـه والإرشاد والتعليم فـوجب أن يكون له كلام وقـول يكلف ويعرف ويخبـر وينبه بذلك، فإذا ثبتت هذه الدلائل ثبت كونه متكلما.

٣ - المشكلة فى نظر الشهرستانى:

فنقول: إما أن يقال هو متكلم لنفســه أو متكلم بكلام، ثم إن كان متكلما بكلام فإما أن يكون كلامه قديما أو حـادثا وإن كان حادثا فإما أن يحدث فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل ولا قائل بكونه متكلما لنفسـه من المعتزلة وغيرهم، إذ لو كان يعم تعقله أزلا وأبدا ولا قيل بكلام يخلقـه لا فى محل لأن فى نفى المحل نفى الاختصـاص وفيه إبطال التفـرقة بين ما يقوم بـنفسه وبين ما لا يقـوم بنفسه، ومن قـال هو متكلم بكلام يحدثه فى ذاته كمـا صارت إليه الكراميـة ـ فقد سبق الرد عليهم، ومـن قال هو متكلم بكلام يخلقه فى محل، كمـا صار إليه المعتزلة، فقد خالف قضـية العقل فإن الكلام لو قام بمحل لكان المحل متصفا به دون غيره من الفاعل وغـيره كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفـاعل وكذلك سائر الأعراض فبقى أنه متكلم بكلام قديم أزلى يختص به قياما ووصفا ذلك ما أثبتناه.

٤ - المخالفون لمتكلمى الإسلام:

قالت الفلاسفة والصابئة قولهم: الحى يصح منه الاتصاف بالكلام لأنه لو لم يتصف به لاتصف بضده نقد الشهرستانى: وكثيرا مايطردون هذا الدليل فى سائر الصفات.

وهى دعوى مجردة لابرهان عليها إلا الاسترواح إلى الشاهد.

ونحن نورد عليكم نقضا لهذه القاعدة حتى يتبين أن اعتذاركم عن النقض اعتذارنا عن هذه الدعوى؛ وذلك أن الحى يصح منه الاتصاف بالحواس الخمس ثم الثلث منها كالشم والذوق واللمس يصح فى الشاهد ويصح وصفه بها والاتصاف بها كما يصح منه الاتصاف بالسمع والبصر والكلام ثم لم يجز طرد ذلك كله فى الغائب ولايقال أنه لو لم يتصف بها كان موصوفا بضدها.

يقول الشهرستانى: بل يجب أن يقال يتعالى الحق عنها وعن أضدادها.

كذلك قولنا فى السمع والبصر والكلام واعتذاركم أن اتصال الأجرام بتلك الحواس شرط فى الشاهد«كذلك اعتذرنا أن البنية واتصال الأجرام واصطكاكها شرط فى الشاهد فلا يجوز أن يوصف الحى بها ولا بضدها جميعا وكثيرا ما يكون من الصفات كمالا فى الشاهد ونقصانا فى الغائب فبقيت الحجة الأولى عرية عن البرهان.

احتجاجهم الثانى:

وأما قولكم أن الرب تعالى ملك مطاع ذو أمر ونهى «فمسلّم» لكنكم معاشر المتكلمين أنتم منازعون فى إثبات الكلام له هو أمر ونهى على وجه يتصف به إما قياما بذاته وإما قياما بغيره؛ فإنا نقول هو ملك مطاع وله أمر ونهى لاعلى طريق قولى بل على طريق فعلى وهو تعريف المأمور خبرا أن الفعل المأمور به واجب الإقدام عليه لأن يخلق له معرفة ضرورة أن الأمر كذلك إما أن يتكلم بكلام يخلقه فى محل أو يتكلم أزلا وأبدا بكلام يسمع فى حال ولايسمع فى حال فهو من أمحل المحال؛ وهذا لأن تصريفه تعالى جواهر الخلائق بالفعل على وجه ينقاد له طوعا وكرها لما خلقه له وقدره فيه نازلا منزلة القول ألستم تقرون فى كتابكم: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] ثم ذلك ليس خطابا قوليا بل تصريفا وتسخيرا بحيث لو عبر عن تلك الحالة من التصريف والانقياد كان ذلك أمرا

بالإتيان وجوابا بالطاعة لا بالعصيان، وعلى ذلك المنهاج سيرة العباد فى البلاد وتيسيره السير فيها حالة لو غير عنها بالقول لكان خطابا لهم: ﴿سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ [سبأ: ١٨] وكذلك كل موجود أبدعه البارى تعالى بلا زمان وبلا مادة لا أنه بحيث لو عبر عن حال الإيجاد والإبداع كان ذلك أمرا بالتكون كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وإلا فالخطاب القولى مستحيل أن يتوجه إلى العدم وهذا فى المبدأ، كذلك نقول فى حال الكمال أعنى كمال حال الإنسان من النبوة والرسالة أو كمال حال الملائكة من الروح والواسطة فهم يصلون إلى حال فى النفوس الشريفة والمناسبات اللطيفة بين الأرواح المجسدة المشخصة وبين الروحانيات البسيطة المجردة بحيث لو عبر عن تلك الحالة كان ذلك وحيا وتنزيلا وخطابا وسؤالا وجوابا وتقريبا وإيجابيا.

الاحتجاج الثالث:

قياس الغائب على الشاهد:

وقالوا أيضا: لو قدر للبارئ تعالى كلام فلم يخل من الأمرين إما أن يكون جنس كلام البشر أو لم يكن فإن كان لم يخل أيضا من أحد الأمرين إما أن يكون بعضا من جنس الكلام اللسانى أو من جنس النطق النفسانى ويستحيل أن يكون كلامه مثل الكلام فى اللسان فإن هذا مركب من حروف منظومة والحروف تقطيع أصوات والأصوات اصطكاك أجرام والبارئ - سبحانه - تعالى عن أن يكون جرما أو مركبا من جرم وجسم، وإن قدر كلامه يخلقه فى محل لم يكن ذلك الكلام قولا له بل فعلا ونحن نوافقكم فى التعريفات الفعلية على أن هذا التقدير يستحيل أيضا فإن ذلك المحل إما أن يشتمل على مخارج لحروف أو لا يشتمل فإن اشتمل وجب أن يتحقق فيه حيوة فيكون ذا بنية وهيئة إنسانية فيكون إنسانا فيكون البارئ تعالى متكلما بلسان بشر فيكون قد تصور بصورة البشر فيلزم أن يقال أنه يسمع بسمعه ويبصر ببصره كما نطق بلسانه ويأخذ بيده ويمشى برجله، وهذا هو الحلول الذى ذهب إليه أصحابه، وإن لم يشتمل على مخارج الحروف كانت أصواتا مجردة لا حروفا منظومة فلا يكون كلامه من جنس كلامنا بل الأصوات الحادثة من حفيف الشجر ودوى الماء وصوت الرعد يكون كلاما له وذلك خلاف الكلام المتعارف.

فإن قيل: إن كلامه من جنس النطق النفساني فهو باطل أيضا فإن النطق النفسي على وجهين: أحدهما ما هو مأخوذ في اللسان عربيا وعجميا وغير ذلك إلى ما يعلم من المعلمين فيكون ذلك تقديرات حروف في الخيال وتصويرات كلمات في الوهم ويستحيل أن يكون كلامه تعالى من جنس المأخوذات.

والثاني ماهو مركوز في طبيعة النفس من التمييز والتفكير بحيث يعبر عنه اللسان فيكون هو مأخوذ اللسان وذلك أيضا مستحيل؛ لأن ذلك يقتضي ترديد الخواطر وتقليب الأفكار والابتداء من مبدأ الانتهاء إلى منتهى وذلك كله محال فثبت أنه لايجوز أن يكون من جنس كلام البشر، وما كان خارجا عن كلام البشر لايجوز أن يثبت بالاستدلال على كلام البشر لأن غير الجنس لايدل على الجنس فيخرج على هذا قولكم أن كل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومه فإن هذا وإن سلم في الشاهد فكيف يستلزم لكم طرده في الغائب مع تسليمكم أن الخبرين لا يتماثلان إلا في اسم الخبرية وكذلك قولكم أن كل ملك مطاع يجب أن يكون صاحب أمر بالتكليف فإنه مسلم في الشاهد على ما ذكرنا غير مطرد في الغائب على المنهج الذى هو معتاد في الشاهد، وهذا الإلزام ليس يختص بمسألة الكلام بل متوجه على من يجمع بين الشاهد والغائب في معنى لا يشتركان فيه جنسا ومماثلة ويكون حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس ومنبع الماء لا في معنى يشتركان فيه جنسا ومماثلة بل بمجرد اسم العين المطلق عليهما بالاشتراك.

جدل حول قياس الغائب على الشاهد:

قال المتكلمون: الطريقة المختارة عندنا في إثبات الصفات الاستدلال بالدلائل التى نجدها في الشاهد فإنا بالأحكام استدللنا على العلم، وبوقوع الأفعال على القدرة وبالاختصاص ببعض الجائزات على الإرادة كذلك نستدل بالتكاليف على العباد ذوى العقول والاستطاعة على أن البارئ تعالى آمرٌ ناهٍ وله الأمر والنهى والوعد على إتيان المأمور به والوعيد على فعل المنهى عنه، وهذا لايتصور من جنس الفعل وإنما يتحقق من جنس القول فيستدل بالوجوه التى في الصنائع والأفعال على أنه تعالى خالق وبالوجوه التى في الشرائع والأحكام على أنه تعالى: ﴿بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤] ووجه الاستدلال من الشرائع والأحكام أن التكليف اقتضاء وطلب المأمور به والاقتضاء قضية معقولة وراء العلم والقدرة والإرادة. أما وجه المباينة

بينها وبين العلم أن العلم يتعلق بالمعلوم على ماهو به، وليس فى تعلقه اقتضاء المعلوم بل هو تبين وانكشاف، ومن خاصيته أن يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، والاقتضاء، والأمر لا يتعلق بالواجب والمستحيل، وأما وجه مباينته للقدرة أن القدرة صالحة للإيجاد فقط وإنما تتعلق بالممكن ويستوى فى تعلقه كل ممكن فى ذاته، والاقتضاء والأمر لايتعلق بكل ممكن ليحصل وجوده، وأما مباينته الإرادة أن الإرادة صالحة للتخصيص ببعض الجائزات فقط وإنما تتعلق بالمتجدد من جملة الممكن ويستوى فى تعلقه كل متجدد متخصص والاقتضاء والطلب يختلف من جهة تجدده.

يقول الشهرستانى: إثبات الكلام والأمر والنهى يبنى عليه جواز انبعاث الرسل فإن من أحال كونه متكلما يلزمه أن ينكر كونه مرسلا رسولا ومن جوز على الله تعالى أن يبعث رسولا فذلك الرسول يبلغ رسالات الله لامحالة ورسالاته أوامره ونواهيه وحملها على فعل يفعله فى محل بحيث يفهم من ذلك الفعل أنه يريد من المكلف فعلا ويكره فعلا حتى يفعله إرادة تضمنت اقتضاء وحكما وإلا كانت تمنيا وتشهيا وذلك الذى يسمى أمرا ونهيا وسميتموه إرادة وكراهية فإذا مدلول ذلك الفعل الذى أشاروا إليه هو الذى يسميه الشرع كلاما وأمرا ونهيا.

ثم نقول آنفا لستم تقولون أن واجب الوجود من حيث يعطى العقل فى المعقول عاقل ومن حيث يعطى البدء فى المبدأ قادر ومن حيث يعطى النظام على أتم وجوه الكمال مريد فهلا قلتم أنه من حيث يعطى النطق الروحانى للمفارقات والنطق النفسانى لذوات القوالب آمر متكلم ثم هلا حملتم كلامه وأمره على ماحملتم علمه وقدرته إرادته فيصير التنازع واحدا بيننا، ويرجع الأمر إلى مسألة الصفات فما الذى عدا مما بدا وكيف اشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم.

٥ - منهج المعتزلة:

قالت المعتزلة نحن نوافقكم على أن البارئ تعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام فهو فاعل الكلام فى محل بحيث يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبتم إليه وجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا وإن كان قديما ففيه إثبات القديمين ويرجع القول إلى مسألة الصفات ومما يختص بهذه المسألة من الاستحالة أنه لو كان قديما وهو أمر ونهى لزم أن يكون كلاما مع نفسه من غير مأمور ولا منهى، ومن المحال الذى لايتمارى فيه أن القول: بإنا أرسلنا نوحا إلى

قومـه ولا نوح ولا قومه إخبـار عما ليس كمـا هو فهو مع استحالته كـذب ومع كذبه محال. وقوله اخلع نعليك لموسى ولا موسى ولا طور ولا الوادى المقدس طوى خطاب المعدوم والمعدوم كيف يخاطب، وكذلك جميع مـا فى القرآن من الأوامـر والنواهى والاختبـار فوجب أن يكون الكلام يحدث عند حـدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حـادثا، ثم إما أن يحدث فى ذاته كما صارت إليـه الكرامية فيكون محلا للحوادث وذلك باطل، وإما أن يحدث لا فى محل أو فى محل فلا بد من محل فإنه حرف والحرف تقطيع صوت والصوت فى الجسم فتصور فتعين أنه فى الجسم.

رأى الأشعرى:

قالت الأشعرية بنيتم مذهبكم على قاعدتين: **الأولى** تسليمكم كون البارئ تعالى متـكلما. **والثانية** أن حد المتكلـم وحقيقتـه من فعـل الكـلام، فأما الأولى فلو نازعكم الصابئ والفيلسوف فى كـونه متكلما فما دليلكم فى ذلك عليهـما وعندكم الكلام فعل البارئ تعالى كسائر الأفعال، ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا أنه فاعل صانع فما الدليـل على أنه متـكلم أعنى يوصف بمعنى يقـوم بمحل آخر، فـما الفرق بين مـذهبكم وبين مذهب من قال أنه يخلق فعلا؟ يفهم عند ذلـك أنه تعالى يريد من العبد فعلا أو يكرهه وإن أضيف إليه الكلام كان مجازا كـما قال تعالى خطابا للسماء والأرض: ﴿ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] فلم يجز من حـيث الحقيقة كلام هو اقـتضاء وأمر وإيجاب من الله تعالى ولا تسلم وائتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث القول.

قالوا طريقنا فى إثبات كـونه متكلما هو المعجزات الدالة على صـدق قول الأنبياء عليهم السلام وهم الصـادقون المخبرون عن الله تعالى أنه قـال كذا وأمر بكذا ونهى عن كذا.

قيل لهم قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة بوجوه:

أحدها أنكم زعمتم أنه لو لم يبعث الله رسولا كـان على العاقل البالغ فى عقله وجوب معرفة الله تعالى وعلى البارئ تعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث الله رسولا فيهم كنتم تثبتون كونه متكلما، **والثانى** مصيركم إلى أن الكلام فعل من الأفعال فما دليلكم على أنه فعل ذلك الفعل الخاص إذ ليس كل مقدور فهو واقع بفعل الله تعالى، **والثالث**

زعمتم في الإرادة أنها مخلوقة لا في محل وفي الكلام أنه مخلوق في محل وفي الأمرين جميعا يرجع الحكم الأخص إلى البارئ تعالى فما الفرق بين البابين.

ثم نقول ليس يشك العاقل أن الكلام معنى من المعانى سواء كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف منظومة وأصوات مقطعة أو كان صفة نفسية ونطقا عقليا من غير حرف وصوت، وكل معنى قائم بمحل وصف المحل به لامحالة وذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب إلى الفاعل ومن حيث هو معنى قام بمحل فينسب إلى المحل فمحل المعنى موصوف به لا محالة، فالذى وصف الفاعل به هو وجه حدوثه منتسبا إلى قدرته حتى يقال محدث، والذى وصف المحل به وجه تحققه منتسبا إلى ذاته القابلة له الموصوفة به. وهذان وجهان معقولان ليس يتمارى فيهما عاقل فجعلهما وجها واحدا حتى يكون معنى كونه فاعلا هو معنى كونه موصوفا به خروج عن المعقول ومكابرة العقل، ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على أن معنى المتكلم هو الفاعل للكلام.

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة أن الكلام عند الخصم عبارة عن حروف منظومة وأصوات مقطعة، ومن المعلوم الذى لامراء فيه أن الصوت أعم من الكلام فإن كل كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاما، ثم الصوت إذا قام به سمى المحل مصوتا ولايرجع حكم الصوت إلى فاعل الصوت حتى يقال: البارئ تعالى إذا خلق أصواتا فى محل هو مصوت والكلام الذى هو أخص كيف يرجع حكمه إليه حتى يقال: هو متكلم يخلقه فى محل بل يرجع حكم الصوت من حيث هو معنى من المعانى إلى المحل، ويرجع حكم الفعل من حيث هو فعل من الأفعال إلى الفاعل، كذلك الكلام الذى هو أخص منه؛ فيا عجبا بأن صار أخص صار حكمه أعم أو ليست الحركة إذا قامت بمحل سمى بها متحركا سواء كانت الحركة ضرورية أو اختيارية، ثم إذا خصصت الحركة بأن كانت أصواتا تسمع أو حروفا تفهم أو كلمات تعقل انقطع حكمها عن المحل وعاد ما يجب اختصاصه بالمحل إلى الفاعل الذى لا ينسب إليه إلا الأعم، فعرف من هذه الوجوه أن اختصاص الكلام بالمحل الذى قام به لم يبطل، ومن الدليل على ذلك أن من سمع كلاما من الغير علم على القطع والبتات أنه المتكلم به ولا يقف معرفة ذلك على معرفة كونه فاعلا بل ربما لايخطر بباله كونه فاعلا أصلا، وعن هذا انتسب إليه القول فيقال قال ويقول وهو قائل وبخطاب الأمر والنهى يخاطب قل ولا تقل ويفرق الفارق ضرورة فرقا معقولا بين قولهم قل وبين قولهم افعل، فإن مساق قولهم قل هو بعينه مساق قولهم تحرك واسكن وقم واقعد، وإن كان المعنى فى الموضعين مخلوقا مكتسبا بالوجهين

كما عرفت ثم رجع أخص وصف الحركة إلى المحل الذى قامت به الحركة، كذلك القول ينبغى أن يرجع أخص وصفه إلى المحل الذى قام به وهذا قاطع لاجواب عنه وتحرر هذا المعنى.

فكل ذلك فعل الله تعالى فالمتكلم عندهم من فعل الكلام فيجب أن يكون البارئ تعالى متكلما بها إذ كان لها وهو محال، ثم إن النجارية وافقت الأشعرية على أن البارئ خالق أعمال العباد فيلزمهم أن يقولوا هو قائل بقولهم متكلم بكلامهم إذ كان فاعلا لها.

فنقول من المعلوم الذى لامرية فيه أن النطق اللسانى مركب من حروف والحروف مقطعات من أصوات وما من حرف يتفوه به الإنسان وينطق به اللسان إلا ويفنى عقيب ما وجد وينعدم كما يتجدد يعقبه حرف آخر إلى أن يصيرمجموع الحرفين والثلاث وأكثر كلمة ويصير مجموع الكلمتين والثلاث وأكثر كلاما مفهوما مشتملا على معنى من المعانى معلوم لولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلاما، فإذًا كل الحروف والكلمات محالها اللسان وكل المعانى والمفهومات محالها الجنان، وبمجموع الأمرين سمى الإنسان ناطقا ومتكلما حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعانى الجنانية سمى مجنونا لا متكلما إلا بالمجاز، ولو وجدت المعانى الجنانية منه دون الألفاظ اللسانية سمى مفكرا لا متكلما إلا بالمجاز، وإن كان بين الموضوعين فرق وهو كالفرق بين المؤمن بلسانه دون قلبه غير أن تسامحهم هاهنا حتى يتضح الحق من السقيم ثم أعطى كل قسم حقه.

كلام البارئ واحد:

١ - **رأى الأشعرية**: ذهبت الأشعرية إلى أن كلام البارئ تعالى واحد وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد،وذهبت الكرامية إلى أن الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد، وبمعنى القول معان كثيرة قائمة بذات البارئ تعالى وهى أقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث فى ذاته عند قوله وتكلمه ولايجوز عليها الفناء ولا العدم عندهم.

٢ - **رأى المعتزلة**: وذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منظومة، وأصوات مقطعة شاهدا وغائبا لاحقيقة للكلام سوى ذلك وهى مخلوقة قائمة بمحل حادث إذا أوجدها البارئ تعالى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت.

٣ - رأى الجبائى : وشرط أبو علـى الجبائى البنيـة المخصـوصة التى يتأتـى منها مخارج الحروف شاهدا وغائبا ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم فى الغائب.

رد الأشعرية والأشعرى: قالت الأشعرية إذا قام الدليل على أن الكلام معنى قائم بذات البـارئ تعالى وكل مـعنى أو صفـة له فهى واحـدة، وكل ما دل على أن علـمه وقدرته وإرادته واحدة فذلك يدل على أن كلامه واحد، وذلك أنه لو كان كثيرا لم يخل إما أن يكون أعدادا لاتتناهى وإما أن يكون أعدادا متناهية، فإن كان أعدادا لاتتناهى فهو محـال لأن ماحـصره الوجود من العـدد فهـو متناه، وإن اقتـصر على عـدد دون عدد فاختـصاصه بالبعض دون البعض يـستدعى مخصـصا والقديم لا اختصـاص له والصفة الأزلية إذا كانت مـتعلقة وجب عمـوم تعلقها بجمـيع المتعلقات؛ لأن نسبـتها إلى الـ... وإلى كل واحد نسبة واحدة فلئن تعلقت بواحدة تعلقت بالكل، وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل. وخـصومنا لو وافقـونا على أن الكلام فى الشاهد مـعنى فى النفس سوى العبارات القـايمة باللسان وأن الكلام فى الغائب معنى، قـائم بذات البارئ تعالى سوى العبـارات التى نقرؤها باللسان ونكتبـها فى المصاحف لوافقـونا على اتحاد المعنى، لكن لما كان الكلام لفظا مـشتركـا فى الإطلاق لم يتوارد على محل واحـد فإن مايثبـته الخصم كلاما، فالأشعرية تثبته وتوافقه على أنه كـثير وأنه محدث مخلوق، ومـا يثبته الأشعـرى كلاما فالخـصم ينكره أصلا فكيف يصح منه كـلامه فى وحدته وكـونه أزليا قـديمـا، ولكن ليـس يتكلم الخـصم فى هذه الأسـئلة إلا عـلى سـبيل الإلزام وإيراد الأشكال.

رد المعتزلة: قالت المعـتزلة: لو كان كلامـه تعالى واحدا لاستـحال أن يكون مع وحدته أمرا ونهيـا وخبرا واستخبارا ووعـدا ووعيدا فإن هذه حقائق مخـتلفة وخصائص متبـاينة، ومن المحال اشتمـال شيء واحد له حقيـقة واحدة على خواص مخـتلفة؛ نعم يجوز أن يكون معنى واحـدا يشمل معانى مخـتلفة كالجنس والنوع فإن الحيـوانية معنى واحد يشمل معـانى مختلفة، وكذلك الإنسانيـة تشمل أشخاصا مختـلفة لكن لايتصور وجود المعنى الجنسى إلا فـى الذهن، ويستحـيل أن يتحقق فى الوجـود شيء واحد هو أشياء مختلفة وحقيقة واحدة هى بعينها حـقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة؛ علما وقدرة وإرادة وسوادا وحركة، فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدى إلى السفسطة، فنسبة الأمر والنهى والخبر والاستخبار والوعد والوعيـد وهى حقائق مختلفة إلى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسـواد والحركة وهى حقائق مـختلفة إلى شيء واحـد وذلك محال،

وإذا كان لكل واحد من أقسام الكلام حقيقة خاصة فليكن لكل واحد منهما صفة خاصة، وإن قلتم أن الكلام اسم جنس يشمل أنوعا، فهذا صحيح، غير أن الجنس لايتحقق له وجود مالم يتنوع بفصل يميز نوعا عن نوع، والنوع لا يتحقق له وجود ما لم يتشخص بعارض يميز شخصا عن شخص، وذلك كالعرض المطلق من حيث هو عرض لايتحقق له وجود مالم يتنوع بكونه لونا، واللون لايتحقق له وجود مالم يتعين بكونه سوادا معينا وإلا فالعرض ليس له ذات على انفراده قائم بجوهر ثم يكون هو بعينه علما وقدرة ولونا وسوادا وطعما وأنتم أثبتم الكلام قائما بذات البارئ تعالى على هذا المنهاج أنه حقيقة واحدة هى بعينها أمر ونهى وخبر واستخبار وذلك محال.

رد الأشعرية والأشعرى: قالت الأشعرية: حكى عن بعض متقدمى أصحابنا أنه أثبت لله خمس كلمات هى خمس صفات؛ الخبر والاستخبار والأمر والنهى والنداء، فإن سلكنا هذا المسلك اندفع السؤال وارتفع الإشكال.

رأى الأشعرى:

لكن المشهور من مذهب أبى الحسن أن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص وكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا خصائص أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها وهى غير مختلفة فى أنفسها فيكون علما بالقديم والحادث والوجود والعدم وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لايجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات وكون الكلام أمرا ونهيا أوصاف للكلام لا أقسام للكلام كما أن كون الجوهر قائما بذاته قابلا للعرض متحيزا ذا مساحة وحجم أوصاف نفسية للجوهر وإن كانت معانيها مختلفة كذلك كون الكلام أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا أوصاف للكلام وأن كانت معانيها مختلفة، وليس اشتمال معنى الكلام على هذه المعانى كانقسام العرض إلى أصنافه المختلفة وانقسام الحيوان إلى أنواعه المتمايزة فأقسام الشىء غيره، وأوصاف الشىء غيره، وكل مافى الشاهد للكلام من الأقسام فهو فى الغائب للكلام أوصاف، والذى حقق ذلك أن المعنى قد يكون واحدا فى ذاته ويكون له أوصاف هى اعتبارات عقلية قد تكون من جهة النسب والإضافات، وقد تكون من جهة الموانع واللواحق، أليست الإرادة قد تسمى رضى إذا كان فعل الغير واقعا على نهج الصواب، وقد تسمى هى بعينها سخطا إذا كان الفعل على غير الصواب، كذلك يسمى أمرا إذا تعلق بالمأمور به ويسمى نهيا إذا تعلق بالمنهى عنه، وهو فى ذاته

واحد وتختلف أساميه من جهة متعلقاته حتى قيل: إن الكلام بحقيقته خبرعن المعلوم وكل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومة ضرورية فإن تعلق بالشيء الذى وجب فعله سمى أمرا وإذا تعلق بالشيء الذى حرم فعله سمى نهيا وإن تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء وطلب سمى خبرا واستخبارا، فهذه أسامى الكلام من جهة متعلقاته كأسامى الرب تعالى من جهة أفعاله.

نقد الشهرستاني للمعتزلة: ثم نقول ليس بيد الخصم فى هذه المسألة إلا مجرد الإلزام على مذهب من قال بوحدة الكلام، وإلا فمن أنكر أصل الكلام النفسى كيف يسمع منه القول فى الوحدة، ولكن العجب من هذا الملزم أنه التزم ما هو أمحل المحال في وحدة الحال التى هى مصححة الأحوال فإن قال: عالمية البارئ سبحانه وتعالى وقادريته حال وله حال توجب كونه عالما قادرا فقد أثبت حالا لها خصوصية العلم والقدرة وهى واحدة فى نفسها وراء الذات، فكيف يستبعد ممن يثبت كلاما هو أمر ونهى وخبر وهو فى نفسه واحد مختلف الاعتبار، والفلاسفة الذين هم أشد إنكارا للكلام الأزلى ووحدته أثبتوا عقلا واحدا فى ذاته ووجوده وتفيض منه صور لاتتناهى مختلفة ربما تختلف أساميه باختلاف الصور والفيض عندهم كالتعلق عند المتكلم والعقل الأول كالكلام فى وحدته واختلاف الكلام بالأمر والنهى كاختلاف الفيض بالصور.

وأوضح من ذلك مذهبهم فى المبدأ الأول لايتكثر بتكثير الموجودات اللازمة والصفات والأسماء إما إضافة وإما سلب وإما مركبة من إضافة وسلب، فهلا قالوا فى الكلام كذلك وهلا أثبتوا كلاما أزليا على منهاج إثباتهم له عناية أزلية حتى يكون هو المبدأ وإليه المنتهى تقديرا فى أفعاله الخاصة، ويكون أمره المبدأ وإليه الرجعى تكليفا على أفعال عباده فيكون له الخلق فى الأول والأمر فى الثانى ويرجع الكل إليه: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾ [الروم: ٤] وإليه يرجع الأمر كله.

رد المعتزلة: قالت المعتزلة إثبات صفات نفسية لذات واحدة غير مستحيل لكن إثبات خواص مختلفة وصفات متضادة لشيء واحد هو المستحيل، ومن المعلوم أن الأمر والنهى يتضادان ولهما خاصيتان مختلفتان فإثبات ذلك لكلام واحد محال، ونحن لاننكر اختلاف الأسامى لشيء واحد لاختلاف الوجوه والاعتبارات لكننا ننكر اختلاف الخواص المتباينة لشيء واحد ولانشك أن كون الكلام أمرا ونهيا ليس من جملة النسب والإضافات، فإن الصفات الإضافية تتحقق عند الإضافة ولا تتحقق عند رفع الإضافة

ويتطرق إليها التبدل والتغير، وليس كون الكلام أمرا ونهيا مما يتحقق عند الإضافة بل هما من أخص أوصاف الكلام سواء لاحظنا جانب المتعلق أولم نلاحظ وكذلك لو رفعنا المتعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا، والعلم بالقديم والحادث علم بالشيء على ماهو به وهو صفة صالحة لدرك مايعرض عليه سواء كان قديما أو حادثا وجودا أو عدما، والذى يوازيه فى تعلقه تعلق الأمر بمأمور معين وتعلقه بمأمور آخر، فاختلاف المأمورين كاختلاف المعلومين ثم اختلاف المعلومين لا يستدعى اختلاف العلمين كذلك اختلاف المأمورين لا يستدعى اختلاف الأمرين لكن كلاما هو فى نفسه أمر وهو فى نفسه نهى اختلاف وصفين متضادين لشيء واحد وهو محال ونظيره العرض فى شموله أقسام الأعراض المختلفة الخواص إذ يستحيل أن يكون للعرض ذات محققة على حيالها وهى فى ذواتها علم وقدرة وحياة، ولون، وكون، وقولكم أن الكلام مختلف الأوصاف لا مختلف الأقسام غير صحيح بل الأمر والنهى والخبر والاستخبار أقسام الكلام، والكلام منقسم إلى ذلك إذ كل قسم ممتاز بخاصيته وحقيقته عن القسم الآخر واسم الكلام كالجنس لها كالموصوف بها ومن أمحل ما ذكرتموه قولكم ما هو أقسام فهو أوصاف فى الغائب، والحقائق كيف تتبدل والمعقولات كيف تتفاوت وهل ذلك إلا رفع الحقائق وحسم الطريق.

إلزامات الشهرستانى للمعتزلة:

وأما إلزام الحال فالجواب عنه أن المصحح للمختلفات المتضادات شيء واحد غيره وثبوت المختلفات المتضادات لشيء واحد غيره فإن الحياة مصححة للعلم والجهل والمقدرة والعجز والإرادة والكراهة إلى غير ذلك من المعانى التى يشترط فى ثبوتها الحيوة ولايلزم ذلك ثبوت المختلفات المتضادات لحى واحد، ونحن إذا أثبتنا حالا فهى مصححة أو فى حكم المصحح ولم نثبت مختلفات متضادة لشيء واحد فهذا هو الفرق.

وربما يجيب المتفلسف عن إلزام الفيض المختلف عن العقل الواحد فيقول أنا أقول كما أن العقل واحد ففيض العقل أيضا واحد لكن القوابل والحوامل تختلف فيختلف الفيض باختلاف المنيض كالشمس إذا أشرقت على زجاجات مختلفة الألوان أعطت كل زجاجة لونا خاصا لايقابله القابل فتعدد الصور واختلافها إنما حصل من جانب المفيض لا من جانب الفائض وأنتم أثبتم كلاما واحدا وهو فى نفسه أمر ونهى وخبر واستخبار فتعدد الخواص واختلافها فيه إنما حصل من جانب المتعلّق لا من جانب المتعلق فلم تستقم التسوية بين البابين بالتعلق والفيض.

وأما كلامنا فى المبدأ ووجوب الصفات له فأبعد فى باب التنزيه عن الكثرة وأعلى فى منهاج التقديس عن اختلاف الخواص لـه والصفات كلها راجعة إلى ذات واحدة هى واجبة الوجود بذاتها ووجودها مستند الموجودات كلها من غير أن يثبت له منها كمال أو يحدث له صفة وهو تعالى بكمال جلاله عديم الاسم والصفة من حيث ذاته، وإنما يقال له اسم وصفـة من حيث آثاره فـقط وآثاره فاعليتـه الصادرة عنه لامعـا بل على ترتيب الأول والثانى والراجـعة إليه لا بغتـة بل على تدريج الثانى والأول من غيـر أن يحدث كمـال فى ذاته لم يكن أو يستكمل مـن حادث كمـالا كان جل جلاله بـذاته وتقدست أسماؤه لصفاته.

رد الأشعـرية: قالت الأشـعرية نحن لانثبـت الحقائق المخـتلفة والخواص المتـباينة لكلام واحد إنما يلزمنا التـضاد بين أمرين يتـقابلان من كل وجه فـيتضادان فـأما إذا لم يتقابلا بل اختلفت المتعلقـات واختلفت الوجوه فلا يبعد اجتماعهمـا فى حقيقة واحدة، ونحن لوقلنا الأمـر بالشىء والنهى عن ضده أو الأمر بالشـىء والنهى عن شىء آخر أو أمر شـخص واحـد بشىء ونهى شخص آخـر عن ذلك الشىء لايستـحيل وكـذلك إذا اختلف الزمان والمكان والوجه والاعتبار لم يحصل التضاد فلم يلزم الاستحالة، وهذا إن ألزم علينا التضـاد وإن ألزم علينا الاختلاف بين الحقيـقتين دون التضـاد فالجواب عنه أن اجتماع مثل ذلك فى شىء واحد من وجوه مختلفـة غير مستحيل، فإن الجوهر يوصف بأنه متـحيز وقابل للأعـراض وذو حجم ومساحـة ونهاية وهى صفات وأحـوال ووجوه واعتبارات مـختلفة وما استـحال اجتماعهـا فى حقيقة الجوهرية، وقـد قدمنا الفرق بين الأقسام وبين الأوصاف، وقولهم أن الكلام أمرا ونهيا وخبرا أقسام الكلام إذ يقال الكلام ينقسم إلى كذا أو إلى كذا وكل قسم إنما يتميـز عن قسم بأخص وصفه فى قول صحيح فى الكلام شاهدا فإن الكلام القولى فى اللسـان أو النطق النفسانى فى الذهن من جملة الأعراض التى يستحيل بقاؤها ولاتتحد ذاته وتتعـدد جهاته بل ذاته متعددة بتعدد جهاته فما هو أمـر بشىء غير وما هو نهى عن شىء غيـر، ويضاد الأمر نهى عن ذلك الشىء بعد اتحاد جهاته فتعدد الكلام بتعدد المتـعلقات فصارت تلك الجهات أقساما وانفصل كل قسم عن قسم بأخص وصف له بعد الاشتراك فى حقـيقة الكلامية؛ كالعلوم المختلفة إذا تعلقت بمعلومات مختلفة كانت أقساما مـختلفة وامتاز كل علم عن قسمه بأخص وصفه بعد الاشتراك فى حقيقته العلمية ثم إذا خصص الكلام بعلم قديم أو عالمية أزلية لم يلزم اتحاد الخصائص فى ذات واحدة بل العلم الأزلى فى معنى علوم مختلفة نائبا مناب الكل

من غير أن تتكثر ذاته أو تختلف خواصه، وكذلك الكلام الأزلى فى حكم الأمر والنهى والخبر والاستخبار نائبا مناب الكل من غير أن تتكثر ذاته أو تختلف خواصه وهذا معنى قولنا الأقسام فى الكلام الشاهد كالأوصاف فى الكلام الغائب، ثم بم تنكرون على من يقول الكلام معنى واحد حقيقته الخبر عن المعلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى إذا كان المعلوم محكوما فعله بالأمر أو محكوما تركه بالنهى، وإن كان فى وقت قد وجد المعلوم وانقضى كان التعبير عنه عما كان، وإن كان فى وقت لم يوجد المعلوم بعد وسيوجد كان التعبير عنه عما سيكون فالأقسام المذكورة ترجع إلى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات.

رد المعتزلة: قالت المعتزلة: إذا أثبتم كلاما أزليا فإما أن تحكموا بأن كلام الله أمر ونهى وخبر واستخبار فى الأزل وإما أن لاتحكموا فإن حكمتم به فقد أحلتم من وجوه أحدها أن من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن فى الأزل مخاطب متعرض لان يحث على أمر ويزجر عن آخر ويستحيل كون المعدوم مأمورا.

والوجه الثانى أن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه فى الشاهد والندا لشخص لا وجود له من أمحل ما ينسب إلى الحكيم.

والثالث أن الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبى ﷺ ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، ويستحيل أن يكون معنى واحدا هو فى نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص على معان ومناهج أخر ثم يكون الكلام شيئا واحدا و معنى واحدا.

والرابع أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لاختلاف حال الأمتين وكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فيخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرا ونهيا وكيف يكون أمر ونهى خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا وأنكم إن حكمتم بأن الكلام واحد فقد رفعتم أقسام الكلام ولا يعقل كلام إلا وأن يكون إما أمرا ونهيا وإما خبرا واستخبارا، وردكم أقسام الكلام إلى أوصاف واعتبارات تارة وإلى تعبيرات وعبارات أخرى غير سديد أما الاعتبارات العقلية فباطلة لأن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التى جرت ليوسف وإخوته صلوات الله عليهم أجمعين غير القصة التى جرت لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، فالخبر عما جرى فى حق شخص كيف يكون عين الخبر الذى جرى فى حق شخص آخر والأوامر

والنواهى التى توجهت على قوم فى دور نبى مخصوص غير الأوامر التى توجهت على قوم آخر فى دور آخر فكيف يمكنكم القول بآحاد الأخبار كلها على اختلافها فى خبر واحد والقول باتحاد الأوامرعلى تفاوتها فى أمر واحد.

ثم كيف يمكنكم الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب، وبين معنى الأمر وحقيقته أنه اقتضاء وطلب لأمر لم يكن حتى يكون فليس فى الخبر حكم واقتضاء وليس فى الأمر خبر وأنباء وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما، هما يتحدان فى حقيقة الكلامية لكنهما يختلفان بالنوعية كالحيوانية والإنسانية والعرضية واللونية، فمن رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخبر، فقد أبطل الاقتضاء وعطل الحكم والطلب، ومن رد الكلام إلى الأمر فقد أبطل معنى الخبر، وعطل القصص، ومن المعلوم أن النوعين موجودان فى جنس الكلام ومذكوران فى الكتب الإلهية، وأما من رد الاختلاف والكثرة فيهما إلى العبارات فقد أبعد النجعة فإن العبارات إن طابقت المعانى خبرا لمخبر وأمرا لمأمور ونهيا عن منهى فقد تعددت المعانى تعدد العبارات وإن لم تطابق فليست هى تعبيرات عنها وإنما هى عبارات لامعنى لها وذلك كلام المجانين، وأما استرواحكم إلى تمثيل الروحانى بالجسمانى وتشكيل الملك بالبشر وظهور المعنى بالعبارات فذلك فى أسماعنا شبه طلمسات وكلمات فارغة فما التمثيل والتشكل وكيف الظهور والتبين؟ حققوا لنا ذلك إن كانت العبارة مشتملة على حقيقة، وإلا فالمعلومات لا تحتمل أمثال هذه المجازفات، والذى عندنا أن جبريل شخص لطيف يتكاثف فيتراءى للبصر كالهواء اللطيف الذى لا يرى فيتكاثف فيرى سحابا، أو نقول بإعدام وإيجاد لا يتمثل ويتشخص. وبالجملة جوهر واحد لايصير جواهر إلا بانضمام جواهر إليه ونحن لا نعقل من الجواهر إلا المتحيز والمتحيزان لا يتداخلان فلا معنى لما تمسكتم به.

انتصار الأشعرية للكلابى: قالت الأشعرية ذهب شيخنا الكلابى عبد الله بن سعيد إلى أن كلام البارئ فى الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرط التكليف، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر وموجب زجر أو مقتضى خبر اتصف عند ذلك بهذه الأحكام فهى عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف البارئ تعالى فيما لا يزال بكونه خالقا ورازقا فهو فى نفسه كلام لنفسه أمر ونهى وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه بل بالنسبة إلى المخاطب وحال تعلقه وإنما يقول كلامه فى الأزل يتصف بكونه خبرا لنا لو لم نصفه بذلك خرج الكلام عن أقسامه ولأن الخبر لا يستدعى مخاطبا فإن الرب تعالى مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من أفعاله وعما سيكلف عباده بالأوامر والنواهى.

رأى الأشعرى: وعند أبى الحسن الأشعرى كلام البارئ تعالى لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود، ثم قال فى دفع السؤال إذا لم يبعد أن يكون المأمور به معدوما لم يبعد أن يكون المأمور معدوما وعضد ذلك بأننا فى وقتنا مأمورن بأمر الله تعالى الذى توجه على المأمورين فى زمن النبى ﷺ فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسنة لم يبعد أن يتأخر عنه بأكثر ولم يزل.

والحق أن هذا الإشكال لايختص بمسألة الأمر بل هو جار فى كل صفة أزلية تتعلق بمتعلقها أزلا أنها كيف تتعلق بالمعدوم، أليس الله تعالى عالما قادرا. والعلم كيف يتعلق العلم والقدرة بنفى محض وعدم صرف، فعلى تقدير الوجود فكيف يتصور التقدير فى حق البارئ والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم أم يتعلق بالوجود حقيقة والوجود محصور متناه، ونحن نعتقد أن معلوماته ومقدوراته لا تتناهى وإنما يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن أن يوجد أم تقرر أن العلم صفة صالحة لدرك كل ما يعرض عليه من غير قصور، والقدرة صالحة لإيجاد كل ما يصح وجوده من غير تقاصر، ثم ما يصح أن يعلم ويجوز أن لايتناهى فعلى هذا المعنى نقول المعلومات والمقدورات لا تتناهى والمتعلق من حيث المتعلق راجع إلى صلاحية الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجع إلى صحة المعلوم والمقدور وكذلك قولنا فى السمع والبصر وكونه سميعا بصيرا بل الجمع بين المسألتين ها هنا أظهر فإن السمع لا يتعلق بالمعدوم وكذلك البصر فلا يكون المعدوم مسموعا ومبصرا بل إنما يصير مدركا بهما حيث يصح الإدراك وهو حال الوجود فقط لا قبله تحقيقا كان أو تقديرا، كذلك الأمر الأزلى يتعلق بالمأمور به حتى يصح التعلق وهو حال الوجود المتهيأ لقبوله من كونه حيا عاقلا بالغا متمكنا من الفعل كسائر الصفات على السواء فليس يختص بمسألة الكلام ووجه الحال ما قد سبق التقرير به.

انتصار الشهرستانى للأشعرية: وقولهم أن كلاما لاتتحقق له أقسام الكلام غير معتقدنا، قلنا وما أقسام الكلام فإن المتكلمين حصروها فى ستة وسائر الناس زادوا أقساما مثل النداء والدعاء وزادوا فى كل قسم من الأمر والنهى أقساما مثل أمر الندب وأمر الإيجاب ونهى التنزيه ونهى التحريم، وفى كل قسم من الخبر والاستخبار أقساما مثل الخبر عن الماضى والمستقبل والمواجهة والمغايبة وغير ذلك، ومن تصدى ليردها إلى ستة فقد قضى بتداخل أقسام منها أقسام ولغيره أن يتصدى لردها إلى قسمين الخبر

والأمر، أما الاستخبار فلا يتصور فى حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد فمعناه التقرير والإخبار كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] ألست بربكم قالوا بلى من غير الله - إله مع الله - ومعنى الكل راجع إلى تقرير الخطاب للمخاطب أن الأمر لايتصور إلا كذلك، وأما الوعد والوعيد فظاهر أنهما خبران يتعلق أحدهما بثواب فسمى وعدا وتعلق الثانى بعقاب فسمى وعيدا كما أمكن أن يرد النداء إلى الخبر يازيد ياعمرو أى أدعو زيدا.

وأما القسم الثانى وهو الأمر فهو والنهى لايجتمعان لكن كلام الله تعالى إذا تعلق بمتعلق خاص على صيغة الأمر ولم يتصل بتركه زجرا كان ندبا وإن اتصل به زجرا سمى ذلك إيجابا وكذلك النهى إذا لم يرد على فعله وعيد سمى تكريها وإن ورد سمى تحريما ثم هما يشتركان فى كونهما أمرا ونهيا وأن رد الأمر والنهى إلى معنى واحد وهو الأمر كان ذلك أيضا له وجه فإن النهى أمر بأن لا تفعل فرجع أقسام الكلام كلها إلى خبر وأمر ثم كما أمكن رد أقسام الكلام إلى قسمين من غير نقصان فى حقيقة الكلام كذلك أمكن رد القسمين إلى قسم واحد حتى يكون كلامه على ما قررناه واحدا، وقد ورد التنزيل بتسميته أمرا بحيث يتضمن جميع الأقسام فى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠] وفى قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ﴾ [الأعراف: ٥٤] فالخلق والأمر يتقابلان كالفعل والقول، وعن هذا أمكن الأستدلال بهذه الآية حتى يقال أن لأمر البارئ غير مخلوق لأنه لو كان مخلوقا لكان تقدير قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ﴾ وهذا من فاسد الكلام، وقد ورد أيضا فى القرآن ما يدل على أن الأمر سابق على الخلق وذلك السبق لن يتصور إلا أن يكون أزليا، وذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] والمتكون متأخر والأمر متقدم والتقدم على الحادث المطلق لايكون إلا بالأزلية فتحقق من هذه الجملة أن كلامه تعالى واحد إن سميته أمرا فهو خلاف الخلق ومقابله وإن سميته خبرا فهو وفق العلم سواء، وأنه إذا تعلق بالمأمور فيكون تعلقه مشروطا بشرائط كما كان تعلق سائر الصفات مشروطا بشرائط وقد عرفت الفرق بين تعلق الصلاحية والصحة وبين تعلق الفعل والحقيقة واندفع الإلزام بهذا الفرق.

وقولهم إن الاختلاف والكثرة فى الأخبار والأوامر لايرجع إلى العبارات فقط إذ العبارات لابد وأن تطابق المعنى الصحيح، لكن تلك المعانى المختلفة كالمعلومات المختلفة التى يحيط بها علم واحد وإن تلك المعلومات المختلفة إن فرضت فى الشاهد استدعت

علوما مختلفة وإن شملها اسم العملية، كذلك الأخبار المختلفة والأوامر المختلفة وإن استدعت فى الشاهد كلمات ومعانى مختلفة فقد أحاط بها معنى واحد هو القول الحق الأزلى واختلاف الزمان بالماضى والمستقبل والحاضر لا يؤثر فى نفس القول: ما يبدل القول لدى، كاختلاف الحال فى المعلومات التى وجدت وستوجد لا يؤثر فى نفس العلم وهذا المعنى عسير الإدراك جدا لتكرر عهدنا بخلاف ذلك فى الشاهد، ولو لاحظنا جانب العقل وإدراك المعقول وجردناه عن المواد الجسمانية والأمثلة الخيالية وصادفنا إدراكا كليا عقليا لا يختلف باختلاف الأزمنة ولايتغير بتغاير الحوادث، وكذا لو استيقظنا من نوم يقظتنا هذه بمنام، واطلعت نفوسنا على مشرق المعانى والحقائق رأت عالما من المعقولات وأشخاصا من الروحانيات تحدثه بأخبار وتكلمه بأحاديث لو عبر المعبر عنها بعبارات لسانه لما وسعه يوم واحد لشرحها وبيانها، ولو كتبها بقلم لم تسعه مجلدة واحدة لنظمها وبيانها، وكل ذلك قد يراه فى منامه فى أقل من لحظة واحدة ويعلم يقينا أنه رآه حين رآه وسمع ماسمع كأنه شىء واحد ومعنى واحد لكن التعبير عنه استدعى أوراقا وصحائف طباقا، وكيف لا والمرء يجد من نفسه وجدانا ضروريا أنه إذا سئل عن أشكال فى مسألة اعتراه جوابه وحله جملة فى أقل من لحظة ثم يأتى فى شرح ذلك بلسانه بعبارات حتى يمتلئ آذان وأسماع كثيرة أن سمعها ووعاها أو يستثبته بقلمه حتى يسود بياضا كثيرا إن سطرها وزبرها، والمعنى فى الأصل كان واحدا والشرح منبسطا والحب يكون واحدا والسنبلة متكثرة ﴿ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦١] ومن وجد بمشام صدقه شمائم الروحانيات ووقع فى أطراف رياض المعقولات وإن كان محموما عليه غير واغل فى خميلتها علم قطعا أن العقل إحدى الإدراك والنفس وحدانى القول وإنما التكثر فى عالم الحس يتصور والاختلاف فى عالم العبارات يتحقق وإذا كانت عقولنا ونفوسنا على هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بقدس الإحاطة الأزلية ووحدانية الكلمة السرمدية.

تقرير المعتزلة: قالت المعتزلة أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهى مقروءة مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم وأنه معجزة رسول الله ﷺ دالة على صدقه ولا تكون المعجزات إلافعلا خارقا للعادة وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم يارب طه يارب يس وإنما سمى القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرأت الناقة لبنها فى ضرعها والجمع إنما يتحقق فى المفترق، والكلام الأزلى لا يوصف بمثل هذه

الأوصاف ومما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله تعالى بين أظهرنا نقرؤه بألسنتنا ونمسه بأيدينا ونبصره بأعيننا، ونسمعه بآذاننا وعليه دلت النصوص ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا.

رد الأشعريه: قالت الأشعرية أنتم أول من خالف هذا الإجماع فإن عندكم كلام الله ـ تبارك وتعالى ـ حروف وكلمات أحدثها فى محل وكما وجدت فنيت والذى كتبناه بأيدينا فعلنا والذى قرأناه بألسنتنا كسبنا وكذلك نثاب على فعل ذلك ونعاقب على تركه فليس الكلام الذى بين أظهرنا كلام الله وما كان كلاما لله فليس بين أظهرنا ولا كان دليلا ومعجزة ولاقرأناه ولاسمعناه بل الذى نقرؤه مثل ذلك أو حكاية عن ذلك كمن يروى شعر امرئ القيس بعد موته.

رأى الجبائى: وعن هذه الشنعة صار أبو على الجبائى إلى أنه يحدث كلاما لنفسه عند قراءة كل قارئ وعند كتابة كل كاتب، وقد جحد الضرورة وكابر العقل فإن العاقل لايشك أن الذى يسمعه من القارئ حروف وكلمات تخرج عن مخارجها على اختيار وليس يقارنه أمثالها حتى يكون كل حرف حرفين وكل كلمة كلمتين وكل آية آيتين وإن كان، فما محلها وقد انشغلت المخارج بحروفها ومن المحال اجتماع حرفين وكلمتين فى محل واحد فى حالة واحدة والحروف لاوجود لها إلا على التعاقب واجتماع حرفين وكلمتين فى محل واحد غير معقول ولامسموع ولا محسوس من جهة القارى فهو محال.

الشهرستانى يحقق الآراء:

ثم نقول: الحق لا ننكر وجود الكلمات التى لها مفتتح ومختتم وهى آيات وأعشار وسور ويسمى الكل قرآنا وما له مبتدأ ومنتهى لا يكون أزليا وهو من هذا الوجه معجزة الرسول ﷺ ويسمى ما يقرأ باللسان قرآنا وما يكتب باليد مصحفا لكن كلامنا فى مدلول هذه الكلمات ومقروء هذه القراءة أهى صفة أزلية لا حادثة وواحدة لاكثيرة أم هى هذه فقط ولا مدلول لها ولا مقروء ولا مكتوب، وبالاتفاق بيننا وبين الخصم كلام الله تعالى غير ما حل فى اللسان من تحريك الشفتين واللسان والحلق بل هو معنى آخر وراء ذلك فنحن نعتقد أن ذلك المعنى واحد أزلى وأنتم تعتقدون أن مثل هذا كثير حادث، فانقطع الاستدلال بما يعرفه أهل الإجماع، وكما أن كلامه أزلى واحد عندنا

وليس ذلك بين أظهرنا كـذلك هو كلام آخر فى محل آخـر وليس ذلك بين أظهرنا عند الخصم فصار الاتفـاق بالمقدمات المشهورة المعهـودة لا اليقينية المقبولة المـشهودة وتبين أن إطلاق لفظ القـرآن على القـراءة والمقـروء باشـتـراك اللفظ، وقـد يسـمى الدليل باسم المدلول، ويطلق لفظ العلم على المعلـوم كقوله تبـارك وتعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أى بمعـلومه وقال: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨] عنى به الصلاة والقراءة فيها.

والجواب الحق أن الآيات التى جاء بهـا جبريل عليه السـلام منزلا على الرسول ﷺ كلام الله كما أن الشخص الذى تمثل به جبـريل وتراءى وظهر له سمى جبريل حتى يقول هذا كـلام الله وهذا جبريل لأن مـا أشير إليـه بهاذا وهاذا هو مظهـره وأنت تقول كلامك هذا صحيح وغـير صحيح ولا تشير إلى مجرد العـبارة دون المعنى بل تشير إلى العبارة على أنهـا مظهر المعنى وإلا فالصحة والفـساد إنما يدخلان على المعنى دون اللفظ والصـواب والخطأ يرد على اللفظ دون المعنى، وقـد تكون العـبارة سـديدة لغة ونحـوا ويكون المعنى غير سديد وبالعكس من ذلك، ثم يشـار إلى العبارة ويراد به المعنى كذلك قولنا هذا كـلام الله، وكلام الله بين أظهرنا ولا يمسه إلا المـطهرون وقوله: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ﴾ [البقرة: ١٢١] ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٧] راجع إلى العبارة: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] راجع إلى المعنى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعـة: ٧٧، ٧٨] ولو كان الكتاب من حيث هو كـتاب هو القرآن لما قال فـى كتاب وفى آية آخرى: ﴿يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً (٢) فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: ٢، ٣] فـتارة كان القرآن فى كتاب وتارة كـان الكتاب فى القرآن ومن أدرك الطرفين على حقيقتـهما سهل عليه التمييز بين المعنيين ثم احتـرام الكتاب لاجل المكتوب كاحترام البيت لأجل صاحب البيت.

تحقيق رأى السلف والحنابلة:

قالت السلف والحنابلة: قد تقرر الاتفـاق على ما بين الدفتـين كلام الله وإن ما نقرؤه ونسمـعه ونكتبه عين كـلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحـروف هى بعينها كلام الله، ولما تقـرر الاتفاق على أن كلام الله غيـر مخلوق فيـجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة، ولقد كان الأمر فى أول الزمان على قولين:

أحدهما القدم، والثانى الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن فصار الآن إلى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذى تدل عليه العبارات، وقد حسن قول ليس منهما على خلاف القولين فكانت السلف على إثبات القدم لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى وراءها.

تحقيق رأى المعتزلة: وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر وراءها.

تحقيق رأى الأشعرى: فأبدع الأشعرى قولا ثالثا وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجازا لا حقيقة وهو عين الابتداع، فهلا قال ورد السمع بأن مانقرؤه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

تصحيح قول السلف: قالت السلف: لا يظن الظان أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا وصارت صفات لنا فإنا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا وقد بذلت السلف أرواحهم وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون أن يقولوا: القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف وأصوات هى أفعالنا وأكسابنا بل هم عرفوا يقينا أن لله تعالى قولا وكلاما وأمرا وأن أمره غير خلقه بل هو أزلى قديم بقدمه كما ورد ذلك فى قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقوله: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤] وفى قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره وقوله إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، وقوله: وإذا قال ربك، وإذا قلنا قال الله. هذا كله قول قد ورد فى السمع مضافا إلى الله تعالى أخص إضافة من الخلق فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهو الخلق والإبداع، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة وإلا فيرتفع الفرق بين الأمر والخلق والخلقيات والأمريات.

قالوا من جهة المعقول العاقل يجد من نفسه فرقا ضروريا بين قال وفعل وبين أمر وخلق ولوكان القول فعلا كسائر الأفعال بطل الفرق الضرورى فثبت أن القول غير الفعل وهو قبل الفعل، وقبليته قبلية أزلية إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر ويتسلل

ثم لما أجمعت السلف على أن هذا القرآن هو كلام الله تعالى لم يرد مناهج إجماعهم ولم يبحث أنهم أرادوا القراءة أو المقروء والكتابة أو المكتوب كما أنهم إذا وصلوا إلى تربة الرسول ﷺقالوا هذا رسول الله وحيوا وصلوا وسلموا تسليما من غير تصرف فى أن المشار إليه شخصه أم روحه.

وحققوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد فى التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمر وهو التعرض لأثبات كلمات الله- تعالى حيث قال عز من قايل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: ١١٥] ثم قال: ﴿وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾ [يونس: ١٩] وقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ﴾ [الكهف: ١٠٩] وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧] وقال: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [السجدة: ١٣] وكذلك: ﴿حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ [الزمر: ٧١] فتارة يجىء الكلام بلفظ الأمر وتثبت له الوحدة الخالصة التى لا كثر فيها: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] وتارة يجىء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التى لا وحدة فيها ولا نهاية لها ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧] فله إذا أمر واحد وكلمات كثيرة ولايتصور إلا بحروف فمن هذا قلنا أمره قديم وكلمات كثيرة أزلية والكلمات مظاهر الأمر للأمر والروحانيات مظاهر الكلمات والأجسام مظاهر الروحانيات والإبداع والخلق إنما يبتدى من الأرواح والأجسام أما الكلمات والحروف فأزلية قديمة فكما أن أمره لا يشبه أمرنا وكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا وهى حروف قدسية وعلوية، وكما أن الحروف بسائط الكلمات والكلمات أسباب الروحانيات والروحانيات مدبرات الجسمانيات وكل الكون قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله تعالى ولا يغفل عاقل عن مذهب السلف وظهور القول فى حدوث الحروف فإن له شأنا وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ويحكمون بأن القراءة التى هى صفتنا وفعلنا غير المقروء والذى ليس هو صفة لنا ولافعلنا غير أن المقروء بالقراءة قصص وأخبار وأحكام وأوامر وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون وليس أحكام الشرائع الماضية هى بعينها أحكام الشرائع الخاتمة فلا بد إذًا من كلمات تصدر من كلمة، وترد على كلمة ولابد من حروف تتركب منها الكلمات وتلك الحروف لا تشبه حروفنا وتلك الكلمات لاتشبه كلامنا كما ورد فى حق موسى عليه السلام سمع كلام كجر السلاسل وكما قال المصطفى صلوات الله عليه فى الوحى أحيانا يأتينى كصلصلة الجرس وهو أشد على ثم يفصم عنى وقد وعيت ما قال والله أعلم.

الباب الخامس

الإمام الأشعري: منهج وتجديد

الفصل الأول

عوامل ساعدت على انتشار مذهب الأشعري

الفصل الثاني

منهج الإمام الأشعري

الفصل الأول

عوامل ساعدت على انتشار مذهب الأشعري

١ - مذهب التعليم الإسماعيلي:

شد هذا الجو الفكرى الإسماعيلى، وما صاحبه من إلحاد وزندقة والنيل من الإسلام؛ الوجدان القومى، فتقبل ثورة أبى الحسن الأشعرى التجديدية ليحد من نشاط العقل العقدى الذى استخدمته الفرق لتطويع الوحى الإلهى لأهوائها. فرفع من قيمة الوحى، وأدّب العقل المتمرد على العقائد الإسلامية بقواعد الأصول، وآداب الحوار الذى اكتسبه من شيخه أبى على الجبائى.

وهى حركة فارسية بوجه خاص حاولت أن تحقق نوعا من المصالحة مع الفكر المتحرر بدلا من معاداته أو تجاهله. وبالرغم مما قد يبدو من أن هذه الحركة لاعلاقة لها بالجدليات الكلامية لذلك العصر فإن علاقتها بالفكر الفلسفى الحر وثيقة وأساسية. ويشى التشابه فى المنهج بين كل من الدعاة الإسماعلية وأنصار تلك الجماعة المعروفة بإخوان الصفا بنوع من العلاقة السرية بين المؤسستين. وأيا ماكان الباعث وراء قيام هذه الحركة فينبغى ألا يغيب عن نظر المؤرخ أهميتها كظاهرة فكرية. على أن كثرة الآراء الدينية الفلسفية - وهو نتيجة ضرورية للفكر النظرى - كان حريا أن يستثير القوى المضادة لهذا التعدد الخطير أو الضار إذا ما استخدمنا اللغة الدينية لهذه القوى.

وهكذا كانت الحركة الإسماعيلية واحدة من سلسلة المعارك التى شنها الفارسى المستقل الفكر ضد القيم الدينية والسياسية الإسلامية، وقد اكتسبت الفرقة الإسماعيلية التى بدأت فى الأصل شعبة من المذهب الشيعى، صبغة عالمية بجهود «عبد الله بن ميمون القداح» الجد الأعلى للخلفاء الفاطميين فى مصر، الذى مات فى التاريخ الذى ولد فيه الأشعرى، لقد استطاع هذا الرجل العجيب المعارض الأكبر للفكر المتحرر بخياله الطلق أن يضع برنامجا واسعا حوى فى نطاقه عددا لا يحصى من الخيوط المختلفة

الألوان، لينتهى إلى تدبير ماكر صيغ بمهارة فائقة، يستهوى العقلية الفارسية بطابعه السرى وفلسفته الفيثاغورثية الباطنية الغامضة.

وقد حاول الرجل تماما مثل جماعة إخوان الصفا، أن يلفق ــ تحت الغطاء الدينى لمذهب الإمامة التعليمى ـ من كافة الأفكار السائدة فى عصره، كالفلسفة الإغريقية، والمسيحية، والمذهب العقلى، والتصوف والمانوية، والهرطقات الفارسية، وفوق هذا كله فكرة التناسخ ـ أن يلفق الأطروحة الإسماعيلية الكلية العسيرة الإدراك، بعد أن أسهمت هذه الأفكار بدور فى بنائها، والتى تكشف عن جوانبها تدريجيا للمبتدئين بواسطة الإمام الذى هو المظهر الأزلى للعقل الكلى طبقا للتطور الفكرى للعصر الذى يتجلى فيه.

لقد تحسبت الحركة الإسماعيلية، التى تدعى حرية الفكر، لتهافت هذه البنية الفكرية الفضفاضة، المتفتحة لإضافات على مر العصور، فحاولت أن ترسى أطروحتها على أساس ثابت، فوجهها قدر ساخر عجيب لكى تجد هذا الأساس فى فكرة تتنافر مع كيانها كله وهى فكرة التعليم أو أساس السلطة العقيم.

فتبنت هذه الفكره اللقيطة التى أعانتها على أن تؤكد ذاتها وتدعم وجودها فى العصور المختلفة لكنها سمحت لنفسها أن تتمثل كل مايتيسر لها من معارف الماضى والحاضر والمستقبل.

يرى فيهم ماكدونالد أنهم أكثر من مؤامرة تهدف إلى استئصال سلطة العرب من إيران، واصفا منظمة الدعوة الإسماعيلية بأنها مجرد طغمة من المتآمرين السفاحين المترصدين لضحاياهم، المتعطشين لإراقة الدماء، إن المذهب الإسماعيلى لا يزال يتحكم فى المثل الخلقية لعدد غير قليل من الناس فى الهند وفارس وآسيا الوسطى وسوريا وبعض الأقطار الإفريقية. كما أن آخر مظاهر الفكر الفلسفى الإيرانى ـ وهى البابية ـ هو إسماعيلى فى خصائصه إلى حد كبير.

فإذا عدنا لمعالجة فلسفة الفرقة مرة أخرى، فإنا نجد القوم قد استعاروا من متأخرى العقليين تصورهم التنزيهى للألوهية، فالله ـ تعالى ـ أو المبدأ الأصلى للوجود ـ فيما يقررون ـ منزه عن كل صفة، وحقيقته لاتسمح بإسناد شيء إليه، فعندما تستند صفة القدرة إليه ـ تعالى ـ فنحن نعنى أنه ـ سبحانه ـ مانح القدرة، وعندما تستند إليه-تعالى- صفة الخلود أو الأزلية والأبدية فنحن نقصد بذلك خلود ذلك الذى يسميه القرآن «الأمر» أو «كلمة الله» فى مقابل «الخلق» أو «خلق الله» الذى هو حادث، وفى ذاته ـ سبحانه ـ

تذوب كل المتناقضات، وعنه تصدر كل الأضداد، وبذا يعتقدون أنهم قد حلوا تلك المعضلة التى شغلت عقل زرادشت وأتباعه[1].

ولكى نجد إجابة للسؤال: ما الكثرة؟ يحيلنا الإسماعيلية إلى ما يعتبرونه قاعدة ميتافيزيقية مقررة، أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولكن الصادر لايختلف تماما عمن صدر عنه، إنه فى الحقيقة هو نفس المصدر بعد تحوله على نحو ما، فالوحدة الأولى، إذن، تحولت إلى «العقل الأول» أو «العقل الكلى» وبواسطة هذا التحول نفسه أوجدت «النفس الكلية» التى شعرت، بسبب اندفاعها الجبرى بحكم طبيعتها الذاتية لتتوحد مع مصدرها الأصلى - شعرت بضرورة الحركة وبالتالى بجسم يملك القدرة على الحركة، ولكى تحقق «النفس» هذه الغاية خلقت الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائرية طبقا لنزوعها للسعى نحو مصدرها. ثم خلقت العناصر التى اختلطت فيما بينها لتشكل العالم المحسوس أو مجال التكثر الذى تمر النفس من خلاله وتعمل على تجاوزه سعيا نحو العودة إلى مصدرها الأول أى «العقل الكلى». أما النفس الجزئية أو كل النفس من نفوس الأشخاص فهى العالم الأصغر، أو خلاصة الكون كله التى توجد فقط لكسب المعرفة المتطورة.

ويتجلى «العقل الكلى» أو يتمثل ويتجسد من وقت لآخر فى شخص «الإمام» الذى يمدّ «النفس» بالنور والمعرفة بحسب رتبتها فى الفهم والخبرة، ويقودها رويدا رويدا خلال عالم الكثرة كى تلتحق بعالم الوحدة الأزلية. وعندما تصل «النفس الكلية» إلى غايتها، أو بالأحرى تعود إلى وجودها الحقيقى، فإن عملية الانحلال والفناء للعالم المادى لابد أن تتم، وتتناثر الذرات المكونة لهذا العالم، فتعود ذرات الخير إلى الحق سبحانه الذى يرمز للوحدة، وذرات الشر ترجع إلى اللاحقيقى - إبليس - الذى يرمز إلى الاختلاف.

تلك هى باختصار شديد الفلسفة الإسماعيلية، مزيجا - كما يلاحظ ذلك الشهرستانى - من العقائد المانوية والأفكار الفلسفية التى حاولوا عن طريق الإثارة المتوالية للأفكار اللا إرادية الغافية أن يسقوها للمبتدئين فى جرعات محسوبة - إن جاز هذا التعبير - كى يصلوا بهم إلى مرحلة التحرر الروحى حيث تسقط الطقوس المفروضة، وتظهر المعتقدات الدينية الرسمية على حقيقتها مجرد نسق نافع من الترهات والأباطيل.

(١) تطور الفكر الفلسفى الإيرانى ص ٥٦ «إقبال ترجمة د. حسن محمود الشافعى و د. محمد السيد عيد جمال الدين.

لقد كـان المذهب الإسمـاعيلى أول محـاولة لمزج الفلسفـة السائدة حـين ظهوره بالتصور الإيرانى الأصلى للكون، ولإعادة صـياغة الإسلام فى إطار هذا المركب الفكرى المعقد، عن طريق التأويل المجازى الباطنى للقرآن، ذلك التـأويل الذى استخدمه الصوفية فيـما بعد. وعندهم أن «أهرمان» إله الشـر الزرادشتى ليس مجـرد خـالق مـؤذ للأشيـاء الشـريرة، بل هو مـبـدأ يقتـحم الوحـدة الأزليـة ثم يجـزئهـا إلى الاخـتـلاف والتنوع المحـسوس. وهكذا أخـضعـت الفكرة الزرادشـتية الأصليـة بضـرورة افتـراض أصـل أو مبدأ ما، يقضى بوجود ضرب من الاختلاف والتنـوع فى الطبيعة الأصلية النهائية للوجود كى يسمح ذلك الفرض بتفسير التنوع المشهود فى التجربة الواقعية - أخضعت هذه الفكرة لمزيد من التعديلات على يد الإسماعيلية - وحـتى ظهور فرقة «الحروفية» فى القرن الرابع عشر (وهى شعبـة من الإسـماعيلية)، كما أنها مست الفكـر الصوفى المعاصر حينذاك من ناحية، والتثليث المسيحى من نـاحية أخرى.

فيتمـسك الحرفيون بأن «الباء» تعنى كلمة الله القديمـة التى - وإن كانت هى غير مخلوقـة - تنشئ خلقا جديدا بتـحقيق الكلمـة فى الخارج. «لكن معـرفة حقيـقة الإله مسـتحيلـة بالنسبة «للكلمـة» لأن الذات الإلهيـة تتعالى علـى الإدراك الحسى» ومن ثم صارت الكلمة لحما ودما فى رحم مـريم كمظهر لتجلى الأب. والكون كله هو التجلى لكلمة الله التى من خلالها يكون الفيض والصدق. فكل صدى يتردد فى هذا الكون هو فى الله - تعالى - وكل ذرة تسبح وتغنى أغنيـة الخلود. الكل حى وهؤلاء الذين يسعون لاكتشاف الحقيقة النهائيـة للأشياء عليهم أن يطلبوا المسمى من خلال الاسم الذى يمكن أن يخفى أو يكشف عن موضوعه بطريقة مفاجئة.

٢ - صراع الحنابلة ضد الأشاعرة:

وفى غضون القـرن الرابع الهجرى كان أصـحاب مذهب السنة يحاربون الشـيعة الذين صعروا خدودهم ببـغداد، ويضيّقون على متكلمى المعتـزلة فى سائر البلاد، حتى نغـصوا عليـهم العيش، ولكـنهم على الرغم من استـهوائهـم للعامـة وإثارتهم لهم لم ينجحـوا فى ذلك إلا قليلا[١]، ولاتسمع من أمثلة هذ الاضـطهاد إلا قليلا؛ ولم يكن مذهب الأشعرى قد قوى فى ذلك العقد بحيث يعتبر خصما ويهاجم، فإنه لم ينشر فى العراق إلا منذ نحو سنة ٣٨٠هـ[٢]، وصارت الحنبليـة عند العلماء خشونة وجـمودا،

(١) Zwel besonders characktsristiche .... bei Goldziher, ZDMG, 62 S, 8,

(٢) الخطط للمقريزى ج ٢ ص ٣٥٨.

يقول فى وصفهم أبو الوفا بن عقيل: هم قوم خشن تقلصت أخلاقهم عن المخالفة، وغلظت طباعهم عن المداخلة وغلب عليهم الجد وقل عندهم الهزل، وعريت نفوسهم من ذل المراءاة وفزعوا من الآراء إلى الروايات، وتمسكوا بالظاهر تحرجا من التأويل وغلبت عليهم الأعمال الصالحة فلم يوفقوا فى العلوم الغامضة، بل وفقوا وأخذوا ما ظهر من العلوم وما وراء ذلك قالوا: الله أعلم بما فيها من خشية بارئها ولم أحفظ عليهم تشبيها(١).

وهذه الصورة انعكست بصورة سيئة عند جماهير الناس ممن لم يجدوا من يقودهم ويهديهم فتحولوا إلى قوة مخربة تهاجم دون رحمة أى إنسان يقال عنه إنه يفكر أو يبدى رأيا يخالف ما ظنوا أنه رأى أحمد وما كان لأحمد رأى، إنما هو فيما يتصل بالتطبيق والتصرف ـ رجل نقل وتقليد ـ ومن أوائل القرن الرابع الهجرى أصبحت بغداد ضحية لشراذم من جهال الناس زعموا أنهم حنابلة وسماهم الناس الحشوية جعلوا دأبهم إرهاب الناس والعدوان على كل صاحب فكرة وعند ذلك بدأت تظهر آثار الاضطهاد للأشعرية؛ وقد حاول الحنابلة أن يمنعوا الخطيب البغدادى المتوفى عام ٤٦٣ هـ ـ ١٠٧١م من دخول المسجد الجامع ببغداد؛ لأنه كان يذهب مذهب الأشعرى(٢)؛ وأن أكابر الأشاعرة فى ذلك العهد يضطهدون وينفون فى أيام طغرل بك. وفى أواخر القرن الرابع تحاملت الحنابلة على رجل من كبار الأشاعرة ذوى النفوذ، وهو القشيرى المتوفى عام ٥١٤ هـ ـ ١١٢٠م؛ ووقع بسبب تهييج الحنابلة قتال فى الشوارع، واضطر القشيرى إلى ترك بغداد(٣). ومن هذه الحادثة أرخ ابن عساكر مبدأ وقوع الانحراف بين الحنابلة والأشاعرة(٤). ولم ينتشر مذهب الأشاعرة، وهو المذهب الكلامى الجديد الذى قدر له أن يصيرمذهب جمهور المسلمين إلا انتشارا بطيئا فى المملكة الإسلامية؛ ففى أقصى المشرق كان الماتريدية ينافسون الأشاعرة، وذلك على الرغم مما بين الفريقين من تشابه فى أصل المذهب، وكان لابد للأشاعرة أيضا أن يدرأوا هجمات الحنابلة الذين كان شيخهم حوالى عام ٤٠٠هـ ـ ١٠١٠ م يلعن أبا الحسن الأشعرى أمام الملأ وينال من الأشاعرة(٥)، وأن يقاوموا أيضا هجمات الكرامية الذين تحزبوا على الأشاعرة، ورفعوا

---

(١) أحمد بن حنبل ص ٣١٢ عبد الحليم الجندى.

(٢) كان الخطيب البغدادى يتعصب على الحنابلة (المنتظم ص ١١٨ ب) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ص ٣٧٩ ترجمة محمد عبد الهادى أبوريدة.

(٣) Goldziher, ZDMG, 62 S, 8.

(٤) Spitta, Asch'art, S 145.

(٥) طبقات السبكى ج ٣ ص ١١٧.

أمرهم إلى السلطان محمود بن سبكتكين مدعين أن الأشاعرة يعتقدون أن النبى ﷺ ليس نبيا اليوم وأن رسالته انقطعت بموته، ولم يكن هذا معتقدا للأشاعرة[1].

ومن الأشاعرة الذين ظهروا فى هذه الفترة أبو إسحق الإسفراييني ت ٤١٨هـ وهو من المعاصرين للإمام الباقلانى وابن فورك من تلاميذ الأشعرى وكذلك الإمام أبو سهل بن الموفق المولود عام ٤٢٣ هـ وهو المعاصر للإمام الجوينى ت ٤٧٨ هـ، وهو الذى عاش مع الجوينى والقشيرى أزمة الأشاعرة فى عهد السلطان طغرل بك، وعانوا من الاضطهاد مما أدى إلى سجن الإمام القشيرى مع الفراتى، وهرب إمام الحرمين إلى مكة.

أما فى المغرب فقد انتشر مذهب الأشاعرة من بلد إلى آخر، فقامت لهم سوق فى صقلية والقيروان والأندلس، «ثم رق أمرهم والحمد لله رب العالمين»[2]، ولم يكن مذهب الأشاعرة معروفا قط فى شمال إفريقية حتى حمله إليها محمد بن تومرت حوالى عام ٥٠٠ هـ ـ ١١٠٧م[3].

٣ - الإمام القشيرى ورسالة «شكاية أهل السنة»:

كان المسلمون ينقسمون قبله فى العقائد إلى فرق كثيرة، أهمها هذه الفرق الثلاث:

١ ـ فرقة السلف ـ الحنابلة ـ من الفقهاء وأهل الحديث، وكانوا يأخذون فى العقائد بظواهر النصوص، ولكنهم لايأخذون بما يفيد ظاهر بعضها من التشبيه والتجسيم؛ بل يقولون فى مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: الاستواء معلوم، والكيف مجهول.

---

(١) راجع احتراق مكتبات الكرخ فى بغداد سنة ٤٥١ هـ ابن الأثير ١٠/ ٧ والفتنة بين الشافعية والحنابلة سنة ٤٧٥ هـ ببغداد: ن.م/ ص ١٢٤. والفتنة بين الكرامية وغيرهم فى نيسابور سنة ٤٨٨ هـ. ن.م / ٢٥١. وفتنة الباطنية فى خراسان سنة ٤٩٤هـ: ن.م / ٣١٣ - ٣١٤. وسنة ٥٥٠ هـ: ص ٤٣٠. وانظر أيضا ماحدث بين الشيعة والسنة من صلح سنة ٥٠٢ هـ: ص٤٦٩.

(٢) الفصل لابن حزم جـ ٤ ص ٢٠٤.

(٣) Goldziher, ZDMG, 41, S, 30 ff .

والحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ص٣٨٥ آدم متز ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة.

٢ ـ فرقة المعتزلة، وكانوا يجعلون للعقل سلطة واسعة فى العقائد، ويؤولون ما يخالفه من ظواهر النصوص، ويتأثرون فى ذلك بعلوم الفلسفة التى نقلت إلى العربية، حتى أدخلوا فى علم الكلام كثيرا من مسائلها وأدلتها، وأخذوا بكثير من مذاهب الفلاسفة قبلهم، كالقول بنفى الصفات ونحوه.

٣ ـ فرقة المشبهة من الكرامية وأضرابهم، وكانوا يذهبون إلى ماتفيده ظواهر النصوص من التشبيه والتجسيم، وتنسب الكرامية إلى «محمد بن كرام» المتوفى سنة ست وخمسين ومائتين من الهجرة، وكان يزعم أن الله جسم له حد ونهاية وأنه محل لحوادثه، وأنه مماس لعرشه، وكان أتباعه ينسبون أنفسهم إلى أهل السنة والحديث.

وقد ظهر أبو الحسن الأشعرى «بالبصرة» موطن آبائه وأجداده، وأخذ علم الكلام على شيخه «أبى على الجبائى» من المعتزلة، فأخذ بمذهبه فى الاعتزال أربعين سنة من حياته، ثم رأى أن يأخذ بمذهب وسط بين تلك الفرق، يوافق مذهب السلف من أهل الفقه والحديث فى أكثر أصوله، ويجعل للعقل شيئا من السلطة فى العقائد، فلا يبالغ فى مجافاة التأويل كما يبالغ أولئك السلف من أهل الفقه والحديث، فلما رأى ذلك ذهب إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ثم اعتلى كرسيا ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا «على بن إسماعيل الأشعرى»، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لاتراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم(١).

ثم اتخذ «أبو الحسن الأشعرى» لمذهبه اسم مذهب أهل السنة، لأنه يوافقهم فى أكثر أصوله، وشايعه عليه تلاميذه وكثير من أئمة عصره، فقامت بينهم وبين أشياع المذاهب السابقة من المعتزلة والكرامية وغيرهم مجادلات عنيفة، ولاسيما فى خراسان وما إليها من البلاد، وكان للكرامية فيها نفوذ واسع، فلما ذهب إليها «أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك» من الطبقة الثانية الذين أخذوا عن أصحاب «أبى الحسن الأشعرى»، قامت بينه وبين الكرامية مناظرات كثيرة، وكان السلطان «محمود بن سبكتكين» ملك تلك النواحى، وكانت عاصمة ملكه مدينة «غزنة» يغلب على أهلها مذهب الكرامية، فقصدها «ابن فورك» لينشر مذهب الأشعرى بها، واتصل بالسلطان «محمود بن سبكتكين»، وأخذ يؤلبه على الكرامية ويبين له فساد مذهبهم، وأخذوا هم

---

(١) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٣١٩ الشيخ عبد المتعال الصعيدى.

أيضا يؤلبونه عليه، حتى قالوا: إن هذا الذى يؤلب علينا أعظم منا بدعة[1]، وذلك أنه يعتقد أن نبينا محمدا ﷺ ليس نبيا اليوم وأن رسالته انقطعت بموته، فسله عن ذلك.

فعظم السلطان «محمود» هذا الأمر وقال: إن صح هذا منه لأقتلنه. ثم أمر بطلبه، فقيل أنه لما حضر بين يديه وسئل عن ذلك كذبهم فى زعمهم، وذكر له أن فى المذهب الأشعرى أن النبى ﷺ حى فى قبره، وأن رسالته لم تنقطع بموته، فأمر السلطان بإعزازه وإكرامه، فلما أيست الكرامية فى تأليب السلطان «محمود» على «ابن فورك» سعت فى موته، فسلطوا عليه من سمه. وقيل أنهم لما ذكروا ذلك للسلطان أمر بقتله، فشفع إليه فيه، وقيل هو رجل له سن. فأمر بقتله بالسم، وكانت وفاته سنة ست وأربعمائة.

ثم كانت بعد ذلك محنة الأشعرية الكبرى وذلك بعد قيام الدولة السلجوقية ببلاد خراسان، وكان السلطان «طغرل بك» أول ملوكها، وكانت عاصمة ملكه مدينة نيسابور، فسعى عنده وزيره «عميد الملك أبو النصر محمد بن منصور الكندرى»، فى أمر الأشعرية، وكان بها من أئمة الأشعرية «أبو المعالى عبد الملك بن عبدالله الجوينى» المعروف بإمام الحرمين، و«أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى» وغيرهما من أئمة الطبقة الرابعة من الأشعرية، وكان رئيس الأشعرية، بنيسابور «محمد بن هبة الله المعروف بأبى سهل بن الموفق»، وكان بينه وبين أبى نصر الكندرى منافسة على الوزارة، فحمله ذلك على السعى لدى السلطان «طغرل بك» فى أمر الأشعرية[2].

وكان مما نسبه «أبو النصر الكندرى» إلى الأشعرية عند ذلك السلطان أنهم يقولون: إن القرآن ليس بين دفتى المصحف. إلى غير ذلك مما سيأتى نسبته إليهم فى رسالة «أبى القاسم القشيرى»، فصدق ذلك السلطان مانسبه وزيره إلى الأشعرية من غير تحقيق معهم، وحكم فى سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة بلعن الأشعرية على المنابر وعزلهم عن الخطابة فى المساجد، ومنعهم من القيام بالوعظ والتدريس، ولما كان معظم الأشعرية من الشافعية أخذهم ذلك السلطان بميلهم إلى ذلك المذهب، وجعل حكمه شاملا للأشعرية والشافعية معا.

---

(١) لايريدون بهذا أنهم أهل بدعة، وإنما هو من باب ما يسمى فى المناظرة مجاراة الخصم.
(٢) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٣٢١.

وقد سعى «أبو سهل بن الموفق» لدى ذلك السلطان فى إبطال ذلك الحكم فلم يمكنه؛ لأن وزيره الكندرى كان متمكنا منه كل التمكن، وكان أمره هو النافذ فى دولته، لأنه وكّل الأمر إليه فيها وصار محجبا عن الناس، فلا يمكن الوصول إليه إلا بوساطة وزيره؛ بل كانت نتيجة ذلك السعى أن زاد التشديد على الأشعرية فجاء الأمر من قبل السلطان بالقبض على الرئيس «الفراتى» و«أبى القاسم القشيرى» و«أبى المعالى الجوينى» و«أبى سهل بن الموفق» وبنفيهم ومنعهم عن المحافل، فلما قرئ الأمر بنفيهم على الناس؛ قام العامة والأوباش فأخذوا «أبا القاسم القشيرى» والرئيس «الفراتى»، وصاروا يجرون بهما فى شوارع نيسابور، وجعلوا يؤذونهما ويستخفون بهما. وقد أخذوا بعد ذلك من العامة وحبسا بالقهندر[1].

فأما «أبو المعالى الجوينى» فإنه اختفى وخرج إلى الحجاز عن طريق كرمان، فأقام به يشتغل بتدريس العلم، ومن أجل هذا أخذ لقب إمام الحرمين.

وأما «أبو سهل بن الموفق» فكان غائبا، فلما بلغه ذلك جمع رجالا من أعوانه ذوى جرأة ومعرفة بالحرب، وقصد «القهندر» الذى سجن فيه «الفراتى» و «القشيرى» لإخراجهما من السجن، فلما أتى باب البلد طلب من متوليها إخراجهما فامتنع من ذلك وهدد بالقبض عليه تنفيذا لأمر السلطان، فانتظر أبو سهل حتى دخل الليل، وزحف إلى قرية له على باب البلد، ودخل إلى داره وصاح من معه بالنقرات العالية، فلما أصبحوا ترددت الرسل والنصحاء فى الصلح، وأشاروا على أمير البلد بإخراج «القشيرى» و«الفراتى» فأبى وخرج برجاله وقصد قرية «أبو سهل»، فوقعت حرب بين الفريقين انتهت بنصرة «أبى سهل» وإخراج ««القشيرى» و«الفراتى» من السجن، وكانا قد مكثا فيه أكثر من شهر.

ولما ظهر أبو سهل بذلك تشاور هو وأصحابه فيما بينهم، وعلموا أن مخالفة السلطان لها تبعة، فاتفقوا على أن يتفرق أصحابهم بتلك النواحى، أن يذهب فريق منهم إلى السلطان «طغرل بك» لإظهار الطاعة له، والدفاع عن الأشعرية عنده، وقد ألف أبو القاسم القشيرى رسالة فى ذلك لتقديمها له سماها «شكاية أهل السنة، بحكاية ما نالهم من محنة» ثم دخل هو وجماعة من الأشعرية إلى السلطان «طغرل بك»، وسألوه رفع اللعنة عن الأشعرى، فقال لهم: الأشعرى عندى مبتدع يزيد على المعتزلة، لأن المعتزلة أثبتوا أن القرآن فى المصحف، وهذا نفاه.

---

(١) القضايا الكبرى فى الإسلام ص ٣٢٠.

ولما علم السلطان «طغرل بك» بما وقع من «أبى سهل» أمر بالقبض عليه فحبس فى بعض القلاع، وأخذت أمواله وبيعت ضياعه، ثم اشتد فى إلحاق الأذى بالأشعرية، فهاجروا من خراسان إلى العراق والحجاز، حتى اجتمع منهم - فى موسم الحج - أربعمائة قاض من الشافعية والحنفية، هجروا بلادهم، وأقاموا فى الحجاز وغيره، فما ظنك بغيرهم ممن لايحصى ولايعد، من خاصة الأشعرية وعامتهم، وتلك أكبر محنة وقعت للأشعرية، ولم يقعوا قبلها أو بعدها فى مثلها.

وقد تولى الدفاع عنهم لدى السلطان «طغرل بك» كثير من علمائهم، ليرفع عنهم حكم اللعن والطرد من بلادهم، وليثبتوا له أن مذهب الأشعرى ليس بدعة من البدع، وإنما هو مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن أتى بعدهم، وكانت رسالة «أبى القاسم القشيرى» «شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» أحسن ماجاء فى الدفاع عن الأشعرية لدى هذا السلطان، ولدى العالم الإسلامى، وقد انتشرت هذه الرسالة فى البلاد والأقطار، فارتاعت نفوس أهل العلم فى كل قطر بسببها، وهبوا لنصرة الأشعرية والدفاع عنهم، فلم يكن إلا يسير من الزمن حتى مات السلطان «طغرل بك»، وولى الملك بعده للسلطان «ألب أرسلان» فاستوزر نظام الملك «الحسن على بن إسحاق»، فأبطل حكم السلطان «طغرل بك» بلعن الأشعرية وطردهم، وأعادهم إلى بلادهم ووظائفهم، ثم عمل على نشر مذهب الأشعرى، فقرب إليه أتباعه، وبنى لهم المساجد والمدارس، فعزّ به ذلك المذهب، وانتشر فى شرق الأرض وغربها، حتى صار مذهب جمهور المسلمين ولم يبق على غيره إلا قليل منهم:

وهذه خلاصة رسالة القشيرى فى الدفاع عن الأشعرية:

قال بعد حمد الله والثناء عليه: هذه قصة سميناها «شكاية أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة» تخبر عن بثّة مكروب، ونفثة مغلوب، وبيان خطب فادح، وشر سانح، للقلوب جارح، رفعها «عبد الكريم بن هوازن القشيرى إلى العلماء الأعلام، بجميع بلاد الإسلام.... أما بعد[1]...

فإن الله إذا أراد أمرا قدره، فمن ذا الذى أمسك ما سيره، أو قدم ما أخره، أو عارض حكمه فغيره، أو غلبه على أمره فقهره.

(١) تبيين كذب المفترى فيما نسب للإمام أبى الحسن الأشعرى ص ١٠٨ ـ ١١٢ لابن عساكر الدمشقى ٥٧١ هـ.

ومما ظهر ببلد «نيسابور» من قضايا التقدير فى مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة مادعا أهل الدين إلى شق صدور صبرهم، وكشف قناع ضرهم، ذلك مما أحدث من لعن إمام الدين، وسراج ذوى اليقين، محيى السنة، وقامع البدعة، الزكى الرضى «أبى الحسن الأشعرى» وهو الذى ذب عن الدين بأوضح حجج، وسلك فى قمع المعتزلة وسائر أنواع المبتدعة أبين منهج؛ و استنفد عمره فى النصح عن الحق، وأورث المسلمين بعد وفاته كتبه الشاهدة بالصدق.

ولما منَّ الله الكريم على الإسلام بزمان السلطان المعظم، المحكم بالقوة السماوية فى رقاب الأمم، الملك الأجل شاهنشاه، يمين خليفة الله، وغياث عباد الله، «طغرلبك أبى طالب محمد بن ميكائيل» وقام بإحياء السنة، والمناضلة عن الملة، حتى لم يبق من أصناف المبتدعة حزبا إلا سل لاستئصالهم سيفا عضبا، وأذاقهم ذلا وخسفا، وعقب لآثارهم نسفا... حرجت صدور أهل البدع عن تحمل هذه النقم، وضاق صبرهم عن مقاساة هذا الألم، فسولت لهم نفوسهم أمرا، وظنوا أنهم - بنوع تلبيس وضرب تدليس - يجدون لعسرهم يسرا، فسعوا إلى عالى مجلس السلطان المعظم بنوع نميمة، ونسبوا الأشعرى إلى مذاهب ذميمة، وحكوا عنه مقالات لا يوجد فى كتابه منها حرف، ولم ير فى المقالات المصنفة للمتكلمين الموافقين والمخالفين من وقت الأوائل إلى زماننا هذا لشىء منها حكاية ولا وصف، وما نقموا من الأشعرى إلا أنه قال بإثبات القدر لله خيره وشره، نفعه وضره، وإثبات صفات الجلال لله من قدرته وعلمه وإرادته وحياته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه ووجهه ويده، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته، وأن إرادته نافذة فى مراداته وما لا يخفى من مسائل الأصول التى تخالف طرقه طرق المعتزلة والمجسمة فيها... إلخ.

فأما ما حكى عنه وعن أصحابه أنهم يقولون: إن محمدا ﷺ ليس بنبى فى قبره، ولا رسول بعد موته، فبهتان عظيم، وكذب محض، وكيف يصح ذلك وعندهم محمد ﷺ حى فى قبره، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

والأنبياء أولى بذلك، لتقاصر رتبة الشهيد عند درجة النبوة.. إلخ.

وأما ما قالوه: إن مذهبه أن الله لايجازى المطيعين على إيمانهم وطاعتهم، ولا يعذب الكفار والعصاة على كفرهم ومعاصيهم، فذلك أيضا بهتان وتقول، وكيف يصح أن يقوله أحد يقرأ القرآن، والله تعالى يقول فى محكم كتابه: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤]. . . ويقول: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِى إِلاَّ الْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]، ويقول: ﴿جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا﴾ [النباء: ٣٦].

وغير ذلك من الآيات، وليس الخلاف فى ذلـك، إنما الخلاف فى أن المعتزلة ومن سلك سبيلهم فى التعديل والتجوير، زعـموا أنه يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين ويجب عليه أن يعذب العـاصين، وقال أهل السنة من الأشعرية ومن جـميع من خالف المعتزلة: إن الله سبحانه وتعالى لا يجب عليه شىء. . . إلخ.

وأما ما يـقولون عن الأشعرى: إن مـذهبه أن موسى ـ عليه السـلام ـ لم يسمع كلام الله عز وجل، فسبحان الله!. . . كـيف لا يستحى من يأتى بمثل هذا البهتان الذى يشهد بتـكذيبه كل مخالف وموافـق؟!. . إن حد ما يجوز أن يسمع عـند الأشعرى هو الموجود وكلام الله عنده قـديم، فكيف يقول لا يجوز أن يسمع كـلام الله؟. . وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾.

ومذهبه أن الله تعالى أفـرد موسى فى وقته بأن أسمعه كلام نفـسه بغير واسطة، ولا على لسان رسول، وإنما لايجوز هذا على أصول القدرية الذين يقولون: إن كلام الله مخلوق فى الشجرة، وموسى ـ عليه السلام ـ لم يسمع كلامه. . . إلخ.

وأما ما قالوا: إن مذهبه أن القرآن لم يكن بين الدفتين، فهذا أيضا تشنيع فظيع، وتلبيس على العـوام، إن الأشعرى وكل مسلم غيـر مبتدع يقـول: إن القرآن كلام الله، وهو على الحقـيقة مكتوب فى المصـاحف لا على المجاز، وهو قديم غيـرمخلوق، ولم يزل القديم سـبحانه به متكلمـا، ولا يزال به قائما، ولا يجوز انفـصال القرآن عن ذات الله، ولا الحلول فى المحال، وكـون الكلام مكتوبا على الحـقيقـة فى الكتاب لايقـتضى حلوله فيـه، ولاانفصاله عن الذات المتكلم، قـال الله سبحـانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فالنبى ﷺ على الحقيقة مكتوب عندهم فى التوراة والإنجيل، وكذلك القرآن على الحقيقة مكتـوب فى المصاحف،كما أن الله تعالى على الحقيقة معـبود فى مساجدنا ومن زاغ عن هذه الطريقة فهـو قدرى معتزلى يقول بخلق القـرآن، وأنه حال فى المصاحف، نظير ماقالوا إنه لما أسمع موسى -عليه السلام- كلامه خلق كلامه فى الشجرة . . .إلخ.

وأما ماقالوا: إن الأشعرى يقول بتكفير العوام فهو أيضا كذب وزور، وتلبيس من الكرامية على العوام، فإنهم يقـولون: الإيمان هو الإقرار المجرد، ومن لا يقول الإيمان

هو الإقرار، لا يمكنه التمييز بين المؤمن والكافر، لأن الفرق بينهما إنما يكون بهذا الإقرار، وعند الأشعرى الإيمان هو التصديق، والظن فى جميع العوام أنهم يصدقون بالله تعالى، ويستدلون عليه بآياته، فأما ما يستكن فى القلوب من اليقين أو الشك فالله أعلم به، ونحن نحكم على العوام بأنهم مؤمنون مسلمون فى الظاهر، ونعتقد أن لهم نظرا واستدلالا فى أفعال الله، والله أعلم بما فى قلوبهم. . .إلخ.

فإن قالوا: إن الاشتغال بعلم الكلام بدعة ومخالفة لطريق السلف، قيل: لايختص الأشعرى بهذا السؤال دون غيره من متكلمى أهل القبلة، والاسترواح إلى مثل هذا الكلام صفة الحشوية الذين لا تحصيل لهم، وكيف يظن بسلف الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر، وأنهم رضوا بالتقليد؟. . . ولقد كان السلف من الصحابة مشتغلين بما عرفوا من الحق، وسمعوا من الرسول ﷺ من أوصاف المعبود، وتأملوه من الأدلة المنصوصة فى القرآن والأحاديث فى مسائل التوحيد، وكذلك التابعون وأتباعهم، فلما ظهر أهل الأهواء من الخوارج والجهمية والمعتزلة وأوردوا الشبه شرعوا فى الرد عليهم وكشف فسقهم، وأجابوا عن أسئلتهم. . . إلخ.

ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور، ولم يبعد أن يخامرقلوب بعض أهل السلامة توهم فى بعض هذه المسائل أن: لعل أبا الحسن الأشعرى قال ببعض هذه المقالات أثبتنا هذه الفصول فى شرح هذه الحالة، ليضرب كلا من أهل السنة إذا وقف عليها بسهمه، والله غالب على أمره، وله الحمد على ما يمضيه من أحكامه ويبرمه، ويقضيه من أفعاله فيما يؤخره ويقدمه، وصلواته على سيدنا المصطفى وعلى آله وسلم، ولاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

وقد ذكر «القشيرى» أن السلطان وحاشيته لم يسمعوا لدفاعه عن الأشعرية فى هذه الرسالة، وأنه بلغ من تعنتهم أنهم ذكروا له أنهم يلعنون «الأشعرى» الذى تنسب إليه هذه البدع، فإذا صح أنه لا يذهب إليها لم يضره شىء من هذا اللعن.

ولهذه الرسالة قيمة عظيمة عند الأشعرية، ولكن خصومهم لا ينظرون إليها مثل نظرهم، وقد قال فيها «أبو الفرج بن الجوزى»:

«لو أن القشيرى لم يعمل فى هذه الرسالة كان أستر للحال؛ لأنه إنما ذكر فيها أنه وقع اللعن على «الأشعرى» وأن السلطان سئل أن يرفع ذلك فلم يجب، ثم لم يذكر له حجة، ولا دفع للخصم شبهة.

وكان أبو الفرج بن الجوزى من الحنبلية الذين تمسكوا بمذهب قدماء أهل السنة فى إنكار التأويل، ولكنهم كانوا لايذهبون مذهب الكرامية فى التجسيم وما كان أجدر هذه الفرق بالأخذ فى دينهم بالتسامح، حتى لا يصل بهم الأمر إلى ذلك التخاصم الذى فرق كلمة المسلمين، وصرفهم عن الأخذ بالنافع فى الدنيا والدين، حتى صاروا إلى ماهم عليه الآن، فإنه لم يكن إلا بسبب ذلك الغلو فى الدين[1].

يعلق ابن عساكر فيقول: قال الإمام الحافظ أبو القاسم على بن إسماعيل بن الحسن رضي الله عنه: دفع إلى أبى محمد عبد الواحد بن عبد الماجد بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيرى الصوفى النيسابورى بدمشق مكتوبا بخط جده الإمام أبى القاسم القشيرى وأنا أعرف الخط فوجدت فيه بسم الله الرحمن الرحيم اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى رضي الله عنه كان إماما من أئمة أصحاب الحديث ومذهبه مذهب أصحاب الحديث تكلم فى أصول الديانات على طريقة أهل السنة ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين من الملة سيفا مسلولا ومن طعن فيه أو قدح أو لعنه أو سبّه فقد بسط لسان السوء فى جميع أهل السنة بذلنا خطوطنا طائعين بذلك فى هذا الذكر فى ذى القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة.

٤ - اتهام الشهرستانى بالميل إلى أصحاب القلاع:

لقد كتب الشهرستانى مقدمة لكتابه العظيم الملل والنحل ثم أسقطها وكتب مقدمة صغيرة غيرها، أما التى أسقطها فكانت إهداء لنصير الدين ثم لما نالته يد الغدر أسقطها ليأمن شر الفتنة، ثم رأينا إثباتها لأنها ترد على ما نقله الذهبى أن ابن السمعانى ذكر أنه كان متهما بالميل إلى أهل القلاع يعنى الإسماعيلية والدعوة إليهم والنصرة لطائفتهم، وأنه قال فى التحبير إنه متهم بالإلحاد والميل إليهم فمال فى التشيع. يعلق السبكى فيقول: فأما الذيل فلا شيء فيه من ذلك، وإنما ذلك فى التحبير. وما أدرى من أين ذلك لابن السمعانى. فإن تصانيف أبى الفتح دالة على خلاف ذلك.

لذلك أثبتنا المقدمة لبيان عقيدة الإمام الشهرستانى وكان إهداؤه كتاب الملل والنحل لنصير الدين لمناصرته أهل السنة والجماعة، وتأكيدا لما كتبه الإمام القشيرى فى

(١) القضايا الكبرى فى الإسلام، ص ٣٢٧، الشيخ عبد المتعال الصعيدى.

شأن نصرة أهل السنة والجماعة فى شكواه المعروفة بشكاية أهل السنة وقد شكك فيها بعض الباحثين من الحنابلة.

أما المقدمة التى أسقطها الشهرستانى فقد لاحظنا أن أغلب طبعات «الملل والنحل» الموجودة تخلو من المقدمة التى ذكر فيها الشهرستانى الوزير مجد الدين، لأن المؤلف حذفها بعد محنة الوزير وبدلها بمقدمة أخرى قصيرة يبدأ بها كتاب الملل والنحل الموجود بأيدينا اليوم؛ لذلك نقل عبارات الشهرستانى بشأن هذا الوزير فى المقدمة المحذوفة، فهى تلقى الضوء على مكانة مجد الدين وعلى سبب إكبار الشهرستانى له:

«لما أقام مجلس الصاحب الأجل السيد العالم العادل المؤيد المظفر»، الإمام نصير الدين، نظام الإسلام والمسلمين، صفوة الخلافة، مغيث الدولة ظهير الملة، محيى العدل، مجير الأمة، سيد الوزراء، صدر المشرق والمغرب، أبى القاسم محمود بن المظفر بن عبد الملك، خالصة أمير المؤمنين - نصر الله لواءه، ومد عليه رواق الإقبال حيث خيم - للمكارم والمفاخر سوقها ونهج إلى المعالى والمآثر طرقها، وأظهر ما فطره الله عز وجل عليه من المجد المؤثل، والعز الباذخ، وشرف الجوهر وذكاء العنصر، ومحاسن الأخلاق، ولطائف الشيم، وحسن الشمائل، وعلو الهمم. استقل الدين والملك بحامل مطيق بأعبائهما، والملة والدولة بمباشر حقيق بإعزازهما، فأمر الدين والملة إمرارا لا ينقض، وأبرم مرائر الملك والدولة إبراما لا يدحض، وأعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة الكمال، وفوض دعائم البدعة والفرقة إلى حضيض الأزهاق والإبطال، وتناول معالى الأمور بثاقب آرائه، وأقرع الهضاب والصعاب بصائب أنحائه، وأصاب كليات الأغراض بنافذ سهمه، وطرق جزئيات المفاصل بحازم عزمه:

تحمل أعباء المعالى بأسرها ... إذا حط منها مغرم عاد مغرم هوى

وقام بما لو قام رضوى بمثله ... الهضب من أركان رضوى المهلم

موهبة الله - عز وجل - وطأ أكتافها وأدار أخلاقها على الدولة القاهرة، وكذلك سنة الله تعالى الجارية فى بريته، ونعمه الضافية على خليقته: أن يقيض على مبدأ كل دور من أدوار الزمان، ويمكن لكل كور من أكوار الحدثان، من يجمع فيه خلتى العلم والقدرة ويظهر فيه خصلتى الدين والملك، ويحفظ به جاريتى القلم والسيف، ويفوض إليه مصلحتى العامة والخاصة، ويفيض عليه نعمتى الدنيا والآخرة.

فالحمد لله على هذه العارفة التى أسداها إلينا، والشكر له على هذه العاطفة التى أفاضها علينا، حمدا يصعد أوله، ولا ينفذ آخره، وشكرا تتواصل آحاده ولاينقطع تواتره»[1].

أغلب مؤلفات الشهرستانى ودراساته وبيئته العلمية والدينية تدل على أنه أشعرى فى الأصول وشافعى فى الفروع، غير أن هناك طعونا فيه يجب أن نذكرها ثم نحاول إلقاء الضوء عليها من خلال كتاباته، وخاصة مما جاء فى تفسيره.

وأقدم نص وصل إلينا عن الشهرستانى من معاصر له هو الإمام ظهير الدين أبى الحسن على بن القاسم زيد البيهقى (ت ٥٦٥ هـ) لايخلو من إشارة إلى أن صاحبنا سلك طريقا يخالف الطريقة السائدة آنذاك فى الدراسات الإسلامية.

يقول البيهقى:

«.. وكان (الشهرستانى)» يصنف تفسيرا ويأول الآيات على قوانين الشريعة والحكمة وغيرها، فقلت له: هذا عدول عن الصواب، لايفسر القرآن إلا بتأويل السلف من الصحابة والتابعين، والحكمة أمر هو بمعزل عن تفسير القرآن وتأويله، خصوصا ما كنت تأوّله، ولا تجمع بين الشريعة والحكمة أحسن مماجمعه الإمام الغزالى رحمه الله، فأمتلأ من ذلك غضبا..»[2].

وثمة نص آخر نقله لنا ياقوت الحموى (ت٦٢٦ هـ) عن معاصر آخر للشهرستانى هو أبو محمد محمود بن محمد بن عباس بن رسلان الخوارزمى، قال فى كتابه تاريخ خوارزم: «.. ولولا تخبطه فى الاعتقاد وميله إلى هذا الإلحاد لكان هو الإمام وكثيرا ماكنا نتعجب من وفور فضله وكمال عقله، وكيف مال إلى شىء لا أصل له، واختار أمرا لا دليل له، لامعقولا ولامنقولا. ونعوذ بالله من الخذلان والحرمان من نور الإيمان وليس ذلك إلا لإعراضه عن نور الشريعة واشتغاله بظلمات الفلسفة، وقد كان بيننا محاورات ومفاوضات، فكان يبالغ فى نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم، وقد حضرت عدة مجالس من وعظه، فلم يكن فيها لفظ قال الله، ولا قال رسول الله، ولا جواب المسائل الشرعية، والله أعلم بحاله».

---

(١) توضيح الملل ـ مقدمة النائينى / ٥٩ ـ ٦٠ مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٢٨.
(٢) تتمة صوان الحكمة / ١٤٠.

ثم قال: «سمعت محمد بن عبد الكريم يقول: سئل يوما فى محلة ببغداد عن سيدنا موسى عليه السلام فقال: التفت موسى يمينا ويسارا: فما رأى من يستأنس به صاحبا ولا جارا فآنس من جانب الطور نارا.

خرجنا نبتغى مكـ ... ـة حجاجا وعمارا
فلما بلغ الحيرة ... حاذى جملى نارا
فصادفنا بها ديرا ... ورهبانا وخمارا..»[1]

أبو السعد السمعانى (ت ٥٦٢ هـ) معاصر آخر للشهرستانى أشار إلى ... ـه «متهم بالإلحاد والميل إليهم غال فى التشيع..»[2] السبكى (ت٧٧١ هـ) فى طبقات الشافعية يروى الأبيات المذكورة بعاليه عن ابن الصلاح فى الطبقات أنه سمع الشهرستانى يقول سئلت ببغداد فى المجلس عن موسى..» إلى آخر الحكاية.. ثم يقول السبكى: «وفى تاريخ شيخنا الذهبى أن ابن السمعانى ذكر أنه كان متهما بالميل إلى أهل القلاع، يعنى الإسماعيلية والدعوة إليهم، والنصرة لطامتهم، وأنه قال فى التحبير[3] إنه متهم بالإلحاد والميل إليهم. غال فى التشيع..».

ثم يعلق السبكى على قول السمعانى:

«فأما الذيل[4] فلا شىء فيه من ذلك فى التحبير، وما أدرى من أين ذلك لابن السمعانى، فإن تصانيف أبى الفتح دالة على خلاف ذلك»[5].

أبو الفتح إذن متهم بالعدول عن أقوال الصحابة والتابعين فى تفسير القرآن» واتجاهه نحو انتهاج سبيل الفلسفة، واتخاذ طريق الحكمة فى التفسير كما أنه متهم بالتشيع الغالى وبالإسماعيلية.

إن كل ما أطلق على الشهرستانى من تهم يعود ـ فى رأينا ـ إلى ماكان يتمتع به من همة عالية ونبوغ مبكر وعقلية وثابة، وهذه الخصال كانت تأبى على الشهرستانى أن

(١) معجم البلدان ٥ / ٣١٤ ـ ٣١٦.
(٢) التحبير فى المعجم الكبير / ١٦١.
(٣) هو التحبير فى المعجم الكبير، نشر فى بغداد بجزئين، بتحقيق منيرة ناجى سالم.
(٤) المقصود به الذيل على تاريخ بغداد توجد منه مختصرات فى مكتبات العالم، التحبير، ١/ ٣١ (الهامش) أبو السعد السمعانى وكتاب التحبير، منيرة ناجى سالم / ٢٧٥.
(٥) طبقات الشافعية / ١٢٨ ـ ١٣٠.

يذوب فى الجو السائد آنـذاك، فنهج فى طلب الحقيقة طريقـا لا يستسيـغه أهل الحديث والعاكفون علـى النصوص والروايات، وأصحاب النظرة التقديسـية للسلف، والقائلون: ليس بالإمكان أحسن مما كان.

يظهر مما ذكر عن الشهرستانى ومما أشار إليه هو فى تفسيره[1] أنه انتهج فى البداية الطريق العقلى الفلسـفى فى معالجة المـسائل الإسلاميـة، لكنه عدل عن هذا الطريق فى آخر مراحل نضجه الفكرى، وسلك طريق البـحث عن علوم أهل البيت كما يتضح من تفسيره ومن مجلسه المترجم فى ملحق هذه الدراسة.

كتابه الملل والنحل لا يسعفنا فى هذا المجال لأن كـاتبه استهدف أن يجمع الأفكار والآراء «عبرة لمن استبصر واسـتبصارا لمن اعتبر»[2] ثم هو حين يتحدث عن الإسماعيلية فى هذا الكتاب يشيـر إلى أنه كان معارضا، ويبين أنه قـد ناظرهم فى أصول تفكيرهم، يقول: «وكم ناظرت القـوم على المقدمات المذكـورة، فلم يتخطوا عن قولهم: أفنحـتاج إليك؟ أو نسمع منك أو نتعلم عنك»[3].

وفى المقدمـة الأولى التى كتبـها الشهرسـتانى لكتاب الملل والنحل عـبارة توضح التزام الشهـرستانى بمنهج أهل السنة والجمـاعة فهو يشيـد بالسلطان سنجر بأنه: «أعلى كلمة السنة والجـماعة إلى ذروة الكمـال، وقوض دعائم البـدعة والفرقة إلى حـضيض الإزهاق والإبطال».

وفى كتاب الشهـرستانى الآخر «نهاية الإقدام فى علم الكلام» نرى الشـهرستانى يعالج المسائل على طريقة المذهب الأشعرى، ثم هو فى القاعدة العشرين يدافع عن رأى السنة والجماعة فى الإمامة والخلافة ويرد على رأى الشيعة يقول مثلا:

«فـإن قيل قـد أظهر (النبى) ذلك يوم غـدير خم حـيث أمر الناس بالدوحـات، وخـاطب الناس، أخذ بيـد علي وقـال: من كنت مولاه فـعلي مـولاه، اللهم والِ من والاه، وعاد من عاده وانصر من نصره، واخـذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، وهذا حين نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧] وقد فهم الجماعـة من قوله: من كنت مولاه فعلى مولاه،

(١) انظر: تفسير الشهرستانى، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار، ص ٢٩.
(٢) الملل والنحلل، تحقيق بدران / ١٩.
(٣) الملل والنحل، تحقيق بدران / ١٣١ـ ١٧٨.

الخلافة، حيث هنّأه عمر، فقال: بخ بخ ياعلى أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة، وقال عليه الصلاة والسلام: أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى، وقد قال عليه الصلاة والسلام: أنا مدينة العلم وعلي بابها.. إلى غير ذلك من الأخبار.

قيل: إن اقتنعتم بمثل هذه الأخبار فخذوا منا حق أبى بكر كذلك حيث روى مسلم فى صحيحه أنه قال عليه الصلاة والسلام: إيتونى بدواة وكتف أكتب لأبى بكر كتابا لايختلف عليه اثنان؟ وقال: ليصل بالناس أبو بكر..»(١).

٥ - إخماد الفتنة فى مصر بين الحنابلة والأشاعرة:

اتفق وصول الملك الكامل إلى دمشق من مصر، وكان أشعرى العقيدة، فذكر للملك الأشرف حاكم مصر أنه سمع مايجرى بين الشافعية والحنابلة فى مسألة الكلام فى مصر، وسأله عما صنع فى هذه القضية، فأجابه بأنه منع الطائفتين من الكلام فيها سدا لباب الخصام، فقال له الملك الكامل: والله مليح!.. ما هذه إلا سياسة وسلطنة! تساوى بين أهل الحق والباطل، وتمنع أهل الحق من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكان الطريق أن تمكن أهل السنة - من أن يلحنوا بحججهم، وأن يظهروا دين الله تعالى، وأن تشنق من هؤلاء المبتدعة عشرين نفسا ليرتدع غيرهم، وأن تمكن الموحدين من إرشاد المسلمين، وأن يبينوا لهم طريق المؤمنين.

فعمل «الملك الأشرف» بأمر «الملك الكامل»، وأظهر مذهب الأشعرية فى بلاده، وقرب منه «العز بن عبد السلام» الشافعى المذهب الأشعرى العقيدة، وصار يترضاه ويعمل بفتاويه وما أفتاه، وأن هذا آخر ماحصل للأشعرية من المحن؛ لأن مذهبهم انتشر بعد ذلك فى بلاد المسلمين، وصار هو الغالب على خاصتهم وعامتهم، وكان جديرا بذلك الشيوع والانتشار؛ لأنه أتى وسطا بين السلف من أهل السنة فى مجافاتهم ترتيب العقائد على الأدلة العلمية، وكراهتهم النظر فى علم المنطق ونحوه من العلوم الفلسفية، وبين المعتزلة فى قولهم فى هذا الباب، وإعطائهم العقل سلطة مطلقة فى الأصول والفروع، حتى جعلوه هو المعول عليه فى مسألة التحسين والتقبيح، فحكموا بأن ما حسنه العقل فهو حسن، وبأن ما قبحه العقل فهو قبيح، ثم جعلوه مناط التكليف، فقالوا بتكليف الخلق قبل إرسال الرسل إليهم، وخالفوا فى ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا

---

(١) نهاية الأقدام / ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] وقد حملوا الرسول فى الآية على العقل، وهو حمل بعيد.

ولكن المذهب الأشعرى وقع بعد هذا فيما وقعت فيه المذاهب قبله، فلم ير إلا أن يكون هناك مذهب واحد فى الأصول؛ لأنه يرى مثلها أنه لا يجوز الاجتهاد فى الأصول كما يجوز الاجتهاد فى الفروع، فنظر إلى تلك المذاهب كما نظرت إليه، وحكم بأن أصحابها كفار أو فساق، وقد حكم «أبو الحسن الأشعرى» على نفسه بهذا فيما مضى من اعتزاله، وقال حين اعتلى منبر المسجد الجامع بالبصرة:

من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا «على بن أبى إسماعيل الأشعرى» كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم».

فحكم على نفسه بأنه كان مذنبا فى اعتزاله، ورأى أنه محتاج إلى التوبة من هذا الذنب، ولم ير أنه كان مجتهدا فى اعتزاله فأخطأ فى اجتهاده، والمجتهد إن أخطأ معذور لا مذنب، ولم ينتقل من مذهب المعتزلة إلى مذهبه الجديد كما ينتقل شافعى من مذهبه إلى مذهب آخر من المذاهب الأربعة الفقهية من غير إزراء بمذهبه القديم، ولا انتقاص من الآخذين به؛ بل انتقل من مذهب المعتزلة مزريا بهم، قاصدا لكشف فضائحهم ومعايبهم

فإذا كان أصحاب تلك المذاهب قد أخطأوا فيما فعلوه بأصحاب الأشعرى حين كانت الغلبة لهم، فإن أصحاب الأشعرى قد وقعوا فى ذلك الخطأ حين تمت الغلبة لمذهبهم، وصاروا هم أصحاب الحول والطول فى الإسلام فاضطهدوا مخالفيهم، وضاقوا بغيرهم من المذاهب، وأذاقوا أصحابها من السجن وغيره ما أذاقوه لهم.

والإسلام دين سمح لم يضق بغيره من الأديان كما ضاقت به، بل سمح لها بالبقاء بين أهله، وحكم بأن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فلا يمكن أن يضيق بما يجيء فيه من المذاهب مبنيا على الاجتهاد، ولا يمكن أن يفرق فى ذلك بين أصول وفروع؛ لأنه كما يوجد فى الفروع مسائل تقبل الاجتهاد، يوجد فى الأصول مسائل تقبله أيضا، والفرق بين ذلك تحكم لايقبله العقل، ولهذا جاء حديث: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد» مطلقا من غير تقييد بفروع أو أصول؛ لأنه لا وجه للفرق بينهما فيما يقبل الاجتهاد من مسائلهما.

الفصل الثانى

منهج الإمام الأشعرى

لقد كان منهج أبى الحسن الأشعرى محل بحث ودراسة، وصدرت فيه آراء من قبل المحدثين، تأرجحت بين أن يكون قد رجح العقل على النقل أو النقل على العقل.

وكان من دواعى هذا التأرجح موقف الحنابلة المعادى منه، رغم تصريحه عند تحوله من الاعتزال بالانتماء إلى أهل (الاتباع) أى السلف. وخاصة الإمام أحمد بن حنبل حامى السنة وقامع البدعة.. فموقف الحنابلة منه كان له أثره المباشر فى زعزعة الثقة فى حقيقة موقفه. وكان من أثر هذه الزعزعة أن اتفقت الآراء تقريبا، على أنه صاحب مذهب وسط[1] بين المعتزلة وأهل السنة، وهذا ما يتعذر الموافقة عليه، لا من ناحية حقيقة الفرق بين موقف السلف والموقف المعتزلى. ولا من ناحية حقيقة موقف الأشعرى نفسه.

١ - الأشعرى بين الفعل المعتزلى ورد الفعل الحنبلى:

بدأ رد الفعل ضد الفكر الاعتزالى على يدى الإمام أحمد بن حنبل حين جاهر برأيه أمام الخليفة المأمون وقاضيه أحمد بن أبى دواد مخالفا به رأى المعتزلة القائل بخلق القرآن وسبق عرضه.

---

(١) إن آخر دراسة عن الأشعرى هى تلك التى قدمها الأب ميشل آلار فى كتابه (مشكلة الصفات الإلهية عند الأشعرى وبعض كبار تلامذته). بيروت ١٩٦٥.

Le Probleme des A.tributs Divins chez al-Ash'ari et ses premiers Grands Disciples - Beyrouth 1965.

ورأيه فيما يتعلق بمنهج الأشعرى لايتغير عن الحكم المشهور عنه وهو أنه (وسط بين أهل السنة والمعتزلة). ومما صرح به آلار أن الأشعرى قد أراد أنه يخضع [illegible] الا يقبل بطبيعته أن يكون كذلك وهو النصوص المنزلة أى أن آلار رأى أن الأشعرى لم تبين قيمة النص المنزل والأسلوب الذى يجب أن يتناوله به)، [انظر كتابه] فأثبت أنه حاول إخضاع النص. كأنه يود أن يقول أنه فشل فى ذلك.

ثم سار على درب الإمام أحمد كما يقول: معتصما بالكتاب والسنة متمسكا طريقه الإمام أحمد نضر الله وجهه. كما قال عنه فى كتابه الإبانة.

وفى هذا الوقت نفسه كان فى العالم الإسلامى فقيهان آخران ينهجان النهج نفسه. ولكن الإمام الأشعرى كان أكثر منهما حظا فى الشهرة التى نالها والأثر الذى تركه. هذان الفقيهان هما:

- أحمد الطحاوى (ت ٣٤١هـ - ٩٤٣) فى مصر.
- وأبو منصور الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ - ٩٣٤م) فى سمرقند.

ويلتقى الثلاثة تحت قبو أهل السنة والجماعة فى نقطة تجمعهم هى وحدة المنهج العقدى: النقلى والعقلى.

وكانت حرية الفكر قد اتخذت، بقلم كثير من علماء المذهب الأفاضل، مظهر نوع من التحلل الذهنى فسارت أفكار متطرفة، يتعذر التوفيق بينها وبين مبادئ القرآن الجوهرية، سيرا طليقا مقدارا فمقدارا، وهكذا فإن مذهب المعتزلة زلق فى مذهب وحدة الوجود صراحة بفعل معمر بن عباد السلمى وثمامة بن أشرس.

ومن رأى معمر أن الله لم يخلق غير مادة عامة، فليست صور جميع الموجودات غير مظاهر لهذه المادة الأصلية التى تصدر عنها بالتعاقب وفق قوة ملازمة لها.

ويتوسع ثمامة فى ذات الفكرة فيؤكد أن العالم ليس سوى تكوين حر للإرادة الإلهية، ولكن مع صدوره عن طبيعة الله بحكم الضرورة ومن كونه أبديا مثله.

ومع ذلك فإن أعنف رد فعل، وهو رد الفعل الذى يقرر انهيار المذهب يصدر عن صفوف المعتزلة أنفسهم، فهو من صنع الإمام الأشعرى(١).

ويطوى كشحا عن مبتسرات السلفية الذى لاذ بها بعد خروجه من الاعتزال حول المنهاج السلفى فيكافح خصومه بسلاحهم الخاص، ويدل باستعمال هذا السلاح على علم يفوق علمهم وعلى حذق يفوق حذقهم.

ويعرف الأشعرى أن يتخذ وضعا وسطا بين خصوم قساة كانوا يتقاتلون قتال ضغينة من غير أن يتفاهموا؛ وذلك لأن فريقا منهم كان يستعمل لغة العقل الفاترة، ولأن الفريق الآخر كان يستعمل لغة الإيمان الفائرة.

(١) مجالى الإسلام ص ٢٠٣ حيدر آباد ترجمة عادل رعيتر.

فأما أنصار الاعتزال الذين فتنوا بجمال مبانى العقل المجردة العظيمة، ولكن مع العقم، فقد جعلهم يشعرون بحرارة الإيمان المنعشة وقوى الاعتقاد الملهمة، وأما أهل السنة فقد ارتبطوا فى حرفية التنزيل بلا تبصر فقد أيد معتقداتهم بما أتى به من موارد قدرته الجدلية.

وتجد لهذه التسوية بين العقل والإيمان مايماثلها فى علم قضايا اللاهوت، وقد فتح بها أول دوركبير فى تطوير الإسلام.

٢ - عدم تكفير المخالف:

وبفضل الأشعرى، أصبح منهاج الكلام المجدد علما حقيقيا لأسس الإيمان مستندا إلى براهين خادم المذهب، أهل السنة.

ويكافح مذهب الأشعرى فى أوائله بشدة من قبل السنية المتشددين فضلا عن المعتزلة، وهكذا ظهر الحنابلة خصومه المستحرين، حتى أن الأشاعرة لاقوا فى عهد طغرل بك، الذى هو أول سلاطين السلاجقة، أى فى حكومة الوزير القدورى، دورا قصيرا من الاضطهاد، فلما قبض الوزير الكبير نظام الملك على زمام السلطة جعل لهم مكانة لدى السلطان. وتهدأ الأهواء الجامحة مع الزمن، ولم تمسك الأعقاب من هذه المسايفة غير كلمة الأشعرى النبيلة التى نطق بها على فراش موته، وهى:

«لا أعد ملحدا أحدا من أهل هذه القبلة؛ وذلك لأن كل واحد يتجه نحو غرض واحد من العبادة، وليس جميع هذا غير اختلاف فى التعبير».

ويتقدم المذهب الأشعرى تقدما ثابتا فاصلا، ويعم نفوذه جميع بلاد الإسلام مقدارا فمقدارا، وتضمن له عبقرية الغزالى نصرا نهائيا[١].

٣ - إعادة عرض مسائل الكلام على روح النقل:

والمسائل التى وضعت للأشعرى والمتكلمين هى عين المسائل التى شغلت بال المعتزلة، ويوجد شبه تام بين المدرستين فى كيفية معالجتها، فترى عين الألمعية فى البحث وعين الحذق فى التحليل.

والجو الأدبى المختلف الذى يسير فيه أبطال الرواية هو الذى يميز بينهما، وهو الذى يوضح ما ينتهيان إليه أحيانا من حلول متباينة.

(١) مجالى الإسلام، ص ٢٠٥.

وتتألف مميزات مزاج المعتزلة النفسى من اطمئنان مختال إلى عصمة العقل ومن حرية فى الذهن خالصة من كل قسر بالغة أقصى درجات الانطلاق.

ويمتاز وضع المتكلمين الروحى بحس من الخشوع عميق أمام حكمة الله التى لايدرك كنهها وبخضوع من المؤمن «الشاعر بذنوبه والمعترف بخطاياه».

فذلك هو وضع الأشعرى فى بعض المسائل التى فصلت مابين السنية والمعتزلة.

ويدافع الإمام عن مذهب السنية فى معضلة خلق القرآن أو قدمه التى كانت موضع جدل عنيف، فعند الأشعرى أن كلام الله أزلى غير مخلوق، ولكن مع القول بأن مظهر هذا الكلام المعروض على الإدراك البشرى، والمعبر عنه بلسان عربى والمثبت على رق بعدئذ، شيء مخلوق.

وصفات الله، من علم وقدرة ورحمة وما إليها، هى أزلية غيرمخلوقة ككلامه، ويجب أن يدرك إدراكا رمزيا ماورد فى القرآن من تعبيرات تشبيهية خاصة بالله المستوى على العرش والصاحب ليدين وقدم، فلهذه التعبيرات معنى غير مادى، ولا تستطيع مداركنا المحدودة أن تدرك مداها ولا أن تعين معناها.

ويأتى الأشعرى، فى مسألة حرية الإرادة، بتفريق بين الحركات الغريزية التى تتعذر رقابتها، كالنفور الفطرى والخوف، والأفعال الإرادية التابعة لاختيارنا، فهذه الحركات وحدها هى التى تتجلى فيها إرادة الإنسان حرة فيمكن أن تعزى إلى الإنسان.

ولكن الإنسان، مع ذلك، غير قادر على خلق عمل بنفسه؛ وذلك لأن كل مايقع فى العالم يحدث بأمر الله، ولذلك فإن من الواجب أن يستنتج أن الحكمة الإلهية قدرت الأمور سلفا قدرا تقع معه فى الوقت الذى يرغب الإنسان، وهكذا فإن كل عمل يأتيه الإنسان هو مما أراد الله ولو عين بإرادة الإنسان الخاصة ظاهرا.

ووضع الأشعرى هذا يشتق، منطقيا، من نظريته فى الخلق، ولايمكن فصل نظريته الذرية عن تلك، وتعد هذه النظرية من أهم حواصل الفكر الإسلامى فى تاريخ الفلسفة وأكثرها إبداعا، وهى تختلف عن ذرية ذومقراطيس وأبيقور اختلافا جليا.

قال مسيو إ. بريبه: «إن جبرية الطبيعة مرتبطة ارتباطا لاينفصم فيما أثر عن اليونان من وجود صورة لعلم أزلى ذى تطور دورى لإله مؤثر بقدرة طبيعية، وعلى العكس تؤدى نظرية الخلق إلى لاجبرية جذرية فى إيجاد الأشياء تعاقب الأزمان، لا فى الساعة الأولى فقط، ومن ثم أتت نظرية الذرية التى يؤيدها مذهب الأشعرى.

«ويؤكـد الأشعـرى أن بقاء الجـوهر أمر مـستـحيل؛ وذلك لأن العكس يقـضى بالذهاب إلى أن الله لم يكـن حرا فى خلـق قسم دون الأقـسـام الأخـرى، ولذا تكون الأجسام قد صنعت من ذرات سابحة فى الخـلاء غير ممدودة، ولا فى الحركة المكونة من طفرات منفصلة لأن جميع الذرات ملتحمة، وتعد خواصه، أى اللون والحياة وما إليها، عوارض مضافة، وأخيـرا لا وجوب فى أن تكون العوارض الموجودة فى الجوهرفى زمن ما، موجـودة فى الدقيقة التـالية، فهى فى كل دقيقـة نتيجة خلق مـباشر من الله، ولا يوجد أى ناموس طبـيعى يوجب الوجود أو العدم لأى أمر كـان، ففى هذه الذرية التى تنطوى على تسـبـيح الله ترى من العـبث أن يبـحث عن أمـر يذكـر بالمذهب العـقلى لأبيقور»(١).

٤ - الترابط بين العقل والنقل:

لقد انشقت مـدرسة البصرة على يدى شيـخها أبى على الجبائى إلى مـدرستين، وكان الإمام أحـمد قد بدأ شقاقـه مع المعتزلة بمجاهرته بأن القـرآن غير مخلوق مـخالفا الرأى الاعتزالى وميز بشقاقه معالم أهل السلف.

المدرسة الأولى: مدرسـة أبى هاشم الجبائى الذى ورث عن أبيه مـشيخة مـدرسة البصرة أحدث فـيها تجددا لمذهب الاعتزال، حين قدم نظرية الأحـوال ليحل بها مشكلة الصفات والتأكيد على وحدة الذات الإلهية.

المدرسة الثانية: مدرسة أبى الحسن الأشعرى وهى مـدرسة أهل السنة والجماعة، وجلس على رأسها، وكان هذا الشقاق الثانى بعد شقاق الإمام أحمد، قام به أبو الحسن الأشعرى فجدد منهجها وحسم مواقـفها أمام الاعتزال، وكان المعتزلة يأخذون على أهل السنة أنهم غير قادرين على حـجاج المعتزلة حتى جاء أبو الحسن الأشعـرى فحبسهم فى أقماع الحسم.

وهنالك قـام النزاع بين جمـاعتـين كبـيرتين من المتكلمـين المسلمـين، جمـاعة «العقليين» ويعرفون باسم «المعتزلة»، وجماعة «النقليين»؛ وكل جماعة منهما تفرقت إلى فرق عديدة تتميز بعضها عن بعض، فى داخل كل جماعة، بنقط خلاف فرعية.

---

(١) إ. بربيه: «تاريخ الفلسفة»، باريس. فى الكان، ١٩٣٨. ومجالى الإسلام ص ٢٠٧ حيدر آباد ترجمة عادل زعيتر.

والنقليون، أو أهل النقل، أو أصحاب الحديث - نظرا إلى استخدامهم للأحاديث - لا يأخذون إلا بما ورد به النقل، والقرآن، وهو المصدرالأول، هم يفسرونه تفسيرا حرفيا، ولايأخذون بالمجاز والرموز.

ويولون الأحاديث ثقة مفرطة ويقبلونها بأقل درجة من النقد وكذلك إجماع العلماء المستند إلى «الأصول». ودور العقل عندهم ضئيل جدا، وما العقل عندهم إلا وسيلة للتفسير الحرفى، لا المجازى، لهذه «الأصول». وكانت مدارس المدينة المنورة أشد المدارس تمسكا بالأحاديث والنقل.

أما العقليون، أو أهل العقل، فقد كانوا يستخدمون العقل فى فهم مصادر الدين، وفى كل الأمور، ويرفعونه إلى مرتبة المصدر الحقيقى للحقائق الدينية، وفى نفس الوقت يخضعون الحديث لنقد شديد جدا. وفى العراق وجدت مراكز النزعة العقلية الأشد حماسة.

غير أن اسم «العقليين» حين يطلق على هؤلاء المتكلمين ينبغى ألا يجعلنا نحسب أنهم كانوا متحررين فى أفكارهم الدينية ولو أقل تحررا، لقد كانوا على العكس من ذلك متمسكين كل التمسك. فعندهم أن من لم يبحث عن الله بالعقل، ومن يتعلق فقط بالمعنى الظاهر لنص القرآن، ليس مؤمنا حقيقيا؛ إذ ينتهى بأن يصف الله بصفات متميزة من ذاته، ثم تصوره على شكل إنسانى؛ وينتهى إلى الشرك والتشبيه. فهو إذن كافر تجب محاربته بغير رحمة، كما سيفعل الموحدون فى المغرب فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) مع المرابطين.

وبين الأمور العديدة التى تنازعت فيها الفرق العقلية والفرق النقلية فيما يتصل بالعقائد، ثم خصوصا ثلاث مسائل تظهر ما بينها من خلاف شاسع:

١ - هل ما يفعله الإنسان من خير أو شر، قد قدره الله مقدما؟ أو أن للإنسان حرية الفعل بإرادته؟

وهذه المسألة - وليست خاصة بالإسلام وحده - المتعلقة بالجبر وحرية الإرادة، فى القرآن من الآيات مايؤيد فيها كلا الاتجاهين. ولهذا ظهرت الصعوبة فى تفسير هذه الآيات والمقصود منها حقا من أجل تحديد مضمون العقيدة فيها.

وكان من الطبيعى فى البداية أن يفهم المؤمنون أن الإسلام هو «الإسلام التام لإرادة الله»، أى التسليم لقضائه وقدره، ونعنى الإرادة الإنسانية والاختيار. ولكن فى

العصر الأموى تبين أن القضاء والقدر المطلقين لايمكن الإقرار بهما. فكيف يمكن القول بالقدر المطلق وعدم مسئولية الإنسان عن أفعاله يوم الحساب؟ إن كان الإنسان سيسأل عن أفعاله، فسيكون من الظلم أن يعاقب الله المذنب الذى قدرالله عليه الذنب: والذين فكروا هكذا وكانوا يقولون، لابنفى القدر، بل بتحديده، سموا باسم القدرية. وقد رأوا أن أفعال الإنسان مستبعدة من عقيدة القضاء والقدر، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله لأنه حر الإرادة. وفى مقابل القدرية كان الجبرية أوالقائلون بالجبر، أعنى بأن الله قد قدر كل شىء على الإنسان تقديرا سابقا[1].

واستمر التعارض وقتا طويلا بين القدرية والجبرية وبين الفرق الإسلامية، وهذا التعارض المذهبى لم يكن بغيرتشابه مع التعارض بين الجنسينيين Jansenistes والموليناويين Molinistes فى القرن السابع عشر، وهذا التعارض الأخير قد حاولت حله مدرسة الدومنيكان وذلك بالوقوف على مسافة متساوية من كلا القولين المتعارضين: اللطف الإلهى مقدر أو غير مقدر.

وكما يقول أغناطيوس جولدتسيهر: «لا يعبر مذهب القدرية عن احتجاج العقل ضد العقيدة، بل عن صوت الضمير الدينى وقد ارتفع ضد التصوير غيراللائق للموجود الإلهى فى ذاته وفى علاقاته مع الدوافع الدينية لعبيده».

مسألة القدر والقضاء السابق هذه تناولها المعتزلة. وخصوصا معتزلة بغداد،فى العصر العباسى. ودافعوا عن حرية الإرادة ضد الاستسلام للمشيئة الإلهية، هذا الاستسلام المتمثل فى القول بأن الله قدر أفعال المخلوقات تقديرا سابقا. «إن الله عادل وخير، هكذا كانوا يقولون، وإذا سمح بأن يلقى المؤمنون الصالحون مصائب لا يستحقونها فى هذه الدنيا، فإنه سيضاعف لهم الأجر فى الحياة الآخرة. إن الله لا يضل الأشرار، بل يتركهم لضلالهم، ويعاقبهم عليه فى يوم الحساب» ـ(جودفروا ديمومبين).

وكان النقليون يأخذون بالجبرية، ولكن بعض فرقهم قالت بمذهب القدرية.

وسنرى كيف أخذ أهل السنة والجماعة فى الإسلام بمذهب وسط، على يدى الأشعرى.

٢ ـ ماطبيعة الله وصفاته؟ هل هى أقانيم قائمة به؟ ذلك هو الموضوع الثانى للمنازعات.

---

(١) الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى ص ١١٩، الفريد بيل ترجمةد. عبد الرحمن بدوى.

أما أصحاب النقل المتشددون، مثل أهل المدينة، فقد رأوا خطرا بالغا فى الخروج عن العقائد والقواعد التى قال بها السلف من المسلمين الأوائل.

ولذا ينبغى عدم التعمق فى معانى النصوص خوفا من زعزعة قواعد الإيمان.

وعندهم فيما يتصل بهذه المسألة أن الواجب بأن نؤمن بالله «بلا كيف ولا تشبيه». دون أن نحاول أن نعرف كيف هو، ودون أن نشبهه بشىء من مخلوقاته[1].

لكن ضرورة تعمق فكرة الألوهية وذات الله، منذ أن أثارها أصحاب العقل، فرضت نفسها على اهتمام كل المتكلمين المسلمين، سواء منهم المتمسكون بمذهب السلف والداعون إلى الإصلاح.

لقد ورد فى كثير من آى القرآن أن الله يرى ويسمع ويستوى على العرش ويغضب إلخ.. فهل ينبغى كما يقول العقليون، أن نرى فى ذلك مجرد صور ومجازات؟ أو نأخذ المعنى الظاهرفنقول إن لله عيونا يبصر بها وآذانا يسمع بها... وبالجملة له شكل إنسانى؟

أما أصحاب النقل، وكبار مؤسسى المذاهب السنية، مثل مالك وابن حنبل، فلم يكن لديهم غير جواب واحد على هذا السؤال. ألا وهو: يجب ألا نحاول معرفة ذات الله بالعقل، ويجب ألا نشبهه بشىء من خلقه.

ولكن لله فى الإسلام صفات وردت فى القرآن وفى الحديث النبوى، تدل عليها أسماء الله الحسنى، وعدتها تسعة وتسعون اسما، والمتكلمون يضعون لله صفات بحسب هذه الأسماء.

فهل ننظر إلى هذه الصفات على أساس أن كل واحدة منها تشخيص للألوهية على نحو الأقانيم فى التثليث المسيحى أو نقول إنها عين الذات.

أما النقليون فيرون أن صفات الله متميزة عن ذات الله؛ لأنها لو كانت من ذات الله، لكان من الجائز توجيه الصلوات لهذه الصفة أو تلك من صفاته كما نوجهها لله، وهذا محال.

أما العقليون فينكرون صفات الله، من حيث هى «صفات» لا من حيث هى كيفيات إلهية، سواء عدت هذه الصفات قائمة بعضها إلى جانب بعض فى الذات الإلهية

---

(١) الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى ص ١٢٠.

أو كانت أجزاء لاتتجزأ من هذه الذات، ويقولون إن الله موجود واحد أحد، وإن ماينسب إليه من كيفيات مثل القدرة والعلم والحياة إلخ ليست غير توكيد لهذا التوحيد المطلق، أما عد الصفات نفسها موجودات أزلية أبدية فمعناه جعلها أقانيم حقيقية، وسيكون هذا من الشرك، أى إشراك ماهيات أزلية أبدية مع الله، كما يفعل النصارى فى تثليثهم وجعل الله ذا تسعة وتسعين أقنوما (أى شخصا). ومثل هذا القول كان فى نظرهم كفرا يضاهى قول النصارى. ومثل هذا الرأى لو اتخذ تطبيقا عمليا عند الرجل قوى الإرادة، مثلما سيكونه ابن تومرت فى بلاد المغرب فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)، مؤسس دولة الموحدين، الذى جعل منه شارة للدولة ضد الحكومة القائمة، فإن الهجوم الذى سيوجهه ضد هذه الحكومة اتخذ طابع الجهاد.

ومن هنا تبين لنا لماذا اشتد النزاع بين العقليين والنقليين فى هذه المسألة المتعلقة بصفات الله وذاته، فالعقليون قالوا بالتوحيد المطلق والتجريد التام لذاته بحيث لايمكن أن يبلغها الإدراك، وبتمييز الله تمييزا تاما، فى ذاته وصفاته، من مخلوقاته وعبيده، بينما خصومهم النقليون أفضوا إلى التجسيم والتشبيه لله بمخلوقاته وذلك بقولهم بصفات هى غير ذاته.

٣ ـ وموضوع ثالث للمناقشة والنزاع هو مسألة خلق القرآن. هل القرآن مخلوق، خلقه الله فى وقت معين؟ أو هو قديم قدم الله تعالى وبالتالى غير مخلوق، ومنبعث من الذات؟

أما النقليون فقالوا إن الكلام مثل العلم ومثل الحياة، صفة قديمة (أزلية أبدية) من صفات الله؛ فكلام الله إذن (القرآن) قديم. وإذن فالقرآن كلام الله غير مخلوق؛ وهو يمثل بنصه وكلماته وحروفه نفسها، سواء فى نسخ هذا الكتاب الإلهى، أو فى فم قارئه المؤمن، نقول إنه يمثل نفس الله، وهو مثله قديم سرمدى غير مخلوق، وهذا الاعتقاد هو الذى انتصر واستمر الرأى السائد فى الإسلام طوال العصور حتى اليوم.

أما العقليون فكانوا منطقيين مع مذهبهم فى عدم إثبات صفات لله هى غير الذات، ولهذا أنكروا صفة الكلام. وعندهم أن القرآن ليس نفس كلام الله ولكى يفسروا العقيدة القائلة بأن القرآن هو مع ذلك يعبر عن إرادة الله يبرهنون هكذا: القول بأن الله يتكلم معناه أن الله يخلق موجودا قادرا على الكلام يكلفه بتوصيل إرادته إلى الأنبياء. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى القرآن، فالقرآن إذن ليس قديما، بل هو مخلوق مثل الموجود المكلف بإبلاغه.

وكل هذا يمكن أن يعطى فكـرة عن النزعة إلى التـدقيـق والتفـقيـه التى سخـرها المتكلمون فى بيان آرائهم، وعن المعارضات العنيفة المذهبية بين هؤلاء الناس الذين حاولوا تحديد عقائد الإسلام ، حاسبين أنفسهم المنظمين لهذا الدين.

وطبـعا لم تكن هذه المنـازعات والمناقـشات مـحـصورة بين جـدران مدارسـهم وحلقاتهم، بل أثارت أيضا اهتـمام النفوس وتابعها الخلفـاء العباسيون أنفسـهم بانتباه، وناصروا فريقـاعلى فريق واستخـدموا بطش السلطة للتنكيل بالفريق المـضاد لاتجاههم، بحيث كان يقع أحيـانا اضطهاد العقليين للنقليين،وأحيـانا أخرى العكس، بحسب اتجاه الخليفة فى الوقت.

وهذه الأحزاب الدينية التى زعمت كلها أنها إنما تعمل لإقرار السنة الصحيحة لم تنحصر فى مدن المشرق الإسلامى، بل كان لها أنصارها فى كل البلاد الإسلامية وطوال القرن الثالث الهجـرى (التاسع الميلادى) كان فى أفريقية، تحـت حكم الأغالبة، نقليون متحمسون وعقليون، فى المدن الكبرى، وخصوصا القيروان، وإذا تصفحنا كتب التراجم لعلماء هذه الفتـرة، مثل كتاب «طبقات علمـاء أفريقية» لأبى العرب وكتـاب محمد بن الحارث الخـشنى فى «علماء إفـريقية» فـإننا نجد رجالا من كـلا الفريقـين، وكان الولاة يتأثرون بالخـلاف فى بغداد متـبعين آراء الخلـفاء فى الأمور الدينيـة؛ وقد عين بعـضهم قاضـيا من العقليـين (المعتزلة) القـائلين بخلق القرآن، تلك البدعـة كما يقـول المؤلفون المتأخرون. لكن هنا كـما فى المشرق، بـل وأكثر مما فى المشرق، كـان الجمهـور - وهو غيـرميسر للأنظار العـقائدية - بفطرته يميل إلى مـذهب النقليين وينكر مذهب المعـتزلة ويرى فيه بدعة خالصة.

وبالجملة فإن تصور المسلم البسيط فى هذ الميدان - وسنرى ذلك أيضا بالنسبة إلى تطور التصـوف الإسلامى - هو الذى أفضى بعلمـاء الكلام والفقهـاء إلى الأخذ بالرأى الوسط الذى يوفق بين الأطراف.

ومن بين علماء الكلام هؤلاء نقـتصر هنا على ذكرأبى الحسن الأشـعرى (المتوفى سنة ٩٣٥ م) الذى كـان له تأثيـر هائل فى المشرق، ومـذهبـه هوالذى ألهم المصلح ابن تومرت، مهدى الموحدين فى المغرب[١].

---

(١) الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى ص٢٢١ ترجمه عن الفرنسية د. عبد الرحمن بدوى.

٥ - موضوعية الأشعرى ونزاهته العلمية:

وتنوعت ثقافة الأشعرى فقد كتب فى (أدب الجدل) و(الحث على البحث) والرد على أرسطو فى كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية كما رد على أصحاب التناسخ والدهرية والمجوس والمشبهة والخوارج وبقية الفرق الإسلامية، وخص المعتزلة بالنصيب الأوفر من نشاطه فقد ألف كتبا عدة فى الرد على الجبائى والبلخى والإسكافى وأبى الهذيل وأبى هاشم والوراق وغيرهم بل أكثر من ذلك أنه كتب كتابا للرد على نفسه يوم أن كان معتزليا.

ولم يكن الأشعرى أستاذا فى علوم العقيدة فقط بل كان مؤرخا للعقائد من الصف أيضا، وحسبك كتابه (مقالات الإسلاميين) للبرهنة على ذلك حيدة واطلاعا كما سبقت الإشارة إليه، ولاعجب من ذلك أن الرجل كانت له قدم راسخة فى علوم الشريعة أيضا فقد ألف كتاب (القياس) وكتاب (الاجتهاد) وألف فى (خبر الواحد) والرد على ابن الراوندى فى إنكار التواتر ومسائل فى إثبات الإجماع وألف أيضا فى تفسير القرآن وفى الأخبار.

والأشعرى كان نزيها وصادقا فحكى مذاهب خصومه بدقة وأمانة فى كتابه (مقالات الإسلاميين) ثم الرد بعد ذلك عليهم.

لا ينكر الأشعرى أنه قد استفاد من المعتزلة فى كفاحه ضدهم وفى تكوين ملكاته العقلية والثقافية.

يقول فنسنك: إن الناظر فى كتاب الإبانة للأشعرى يجد أن فكرة التنزيه والكسب قد اختفيا منه ويجد بدل ذلك صورة المذهب الأشعرى تعطى أنه من اتباع أحمد بن حنبل المخلصين فهو يحاول إثبات الوجه واليدين والاستواء على العرش ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف هذه الألفاظ عن معناها الظاهر، بل وطريقة استدلاله نفسها تعتمد على نصوص من الكتاب والسنة، فإذا تركنا هذه الصورة جانبا إلى ما قرره الجوينى مثلا عن مذهب الأشعرى فإننا نجد صورة أخرى لمذهب عقلى يقول بالتنزيه والكسب، وجعل من الممكن للإسلام أن يتخذ مكانا وسطا بين المعتزلة والحشوية فأى الصورتين تمثل المذهب الأشعرى؟ وهل من الممكن أن نقول أن الأشعرى كان ذا وجهين إذا صحت هاتان الصورتان عنه أم أن الجوينى قد نسب إليه ما لم يقله؟

إننا نحس بالحاجة إلى كتاب من صنع الأشعرى نفسه يؤكد هاتين الفكرتين أعنى التنزيه والكسب حتى تتضح أهداف مذهبه ويقوى تعليلها[1].

لعل فنسك فى حديثه عن الأشعرى يتكلم فى حدود إمكانيات قراءته فما رواه الجوينى عن الأشعرى صحيح لا شبهة فيه، غير أن فنسك كما يبدو لم يقرأ كتاب (اللمع) ففيه يتحدث الأشعرى فى صراحة عن اعتناقه لفكرة التنزيه وقوله بالكسب، فشكه فى صحة نسبة ذلك إلى الأشعرى إنما يعود إلى أنه لم يقرأ هذا الكتاب أو غيره مما يتحدث عن هذه الصورة العقلية حديثا قاطعا وواضحا، ورأيى أن المستشرقين جميعا لو قرأوا ما كتبه الأشعرى فى هذا الكتاب أو فيما يماثله لأعادوا جميع كتاباتهم عنه.

بقى بعد ذلك لفنسك ولغيره أن يقول ولكن ذلك لايحل مشكلة التعارض بين الصورتين بل يزيدها تعقيدا إلا إذا كان للأشعرى وجهان أو رأيان مختلفان باختلاف الظروف والمكان، وللإجابة على ذلك: إن الصورتين للأشعرى وهما لاتعارض بينهما فإن كون الأشعرى من أتباع الإمام أحمد بن حنبل ﷺ وكونه يحاول جاهدا إثبات الوجه واليدين إلى غير ذلك مع رده على المعتزلة، والجهمية فى محاولتهم صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة لا يعنى أن أحمد بن حنبل كان مشبها أو مجسما وكذلك الأشعرى حتى يتنافر مع الصورة العقلية الأخرى لمذهبه، فإن أحمد بن حنبل وكذلك الأشعرى لم يقل بأن لله وجها ماديا ويدا محسوسة ولكنهما يقرران فى صراحة الإيمان بهذه الألفاظ وتلك الصفات مع التفويض فى مدلولها وتنزيه الله عن الصورة الحسية تنزيها قاطعا، وعلى ذلك فالصورتان عقليتان لا شك ولذلك كان الأشعرى دائما يكرر قوله: له وجه وله يد ولكن بلا كيف، ومعنى ذلك نفى الحسية قطعا. وكل ما هنالك أن الأشعرى فى مبدأ تحوله كما قلت لجأ إلى رأى السلف فى هذه المشكلة وهو التفويض مع التنزيه فكان أقرب إلى الإمام أحمد والسلفيين من أمثاله وحين استعاد توازنه الفكرى وربما حيث شاهد مبالغة الحنابلة فى التشبيه بعد موت الإمام أحمد وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير تفويض ولا تنزيه رأى أن يكون صريحا أكثر فى تحديد مذهبه العقلى على عادة المتكلمين، ولعل هذا هو السبب الذى حدا بابن حزم الظاهرى إلى كراهته كما حدا بالحنابلة المشبهة إلى أن يلعنوا أتباعه فإن الأشعرى لم يترك عقيدة الإمام أحمد فى التنزيه ولكن أتباعه هم الذين تركوها فحصل الخلاف بينهم وبينه.

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩٣، جلد زيهر - ترجمة: د. على حسن عبد القادر وآخرين.

٦ - الأشعرى مع الدليل وإن كان فى بيت الاعتزال:

سحبت السلطة السياسية حمايتها للمعتزلة حين أعلن المتوكل القضاء على الفكر الاعتزالى وعدم الخوض فيما أبدعته المعتزلة من القول بخلق القرآن. وبعد ماكانت دروس الاعتزال تلقى بحضرة الخليفة فى بلاطه انكمشت المعتزلة وتفرقت فى جامع البصرة وكان أبو هاشم قطب رحاها ومركز دائرتها فأحيا جدلها بنظرية الأحوال فلفت الأنظار إليه ودبت الحياه فى عروق الاعتزال.

وكان المتوكل قد احتضن مذهب أهل السنة والجماعة لولا صراع وقع بين الأشعرى والحنابلة فتوزع أمر أهل السنة إلى حنابلة وأشاعرة. وباتت وحدة الرأى العام موزعة بين حنابلة وأشاعرة ومعتزلة وشيعة وفرق أخرى تكيد للإسلام.

فرأى الأشعرى أمام انقسام وحدة الرأى الإسلامى أن يربط بين العقل والنقل متوسطا بين حرفية السلف وطموح العقل فى المنهج الاعتزالى، وتجاوب الرأى العام ع المنهج الأشعرى غداة إعلانه، وبينما أخذ المنهج الأشعرى ينداح دائرة إثر دائرة كان المنهج الاعتزالى آخذا فى الانحسار داخل حلق المساجد ومع انحساره ـ ولقد استطاع د. محمد إقبال[١] أن يقيم منهج الأشعرى التجديدى.

استمرت العقلانية أو الاعتزال مزدهرة فى المراكز العلمية للعالم الإسلامى برعاية من خلفاء بنى العباس حتى منتصف القرن التاسع الميلادى، حيث ظهر رد فعل محافظ قوى تصدى لها بقيادة إمام جمّ النشاط والحيوية هو أبو الحسن الأشعرى (المولود سنة ٨٢٣ م) الذى درس على شيوخ المعتزلة وحدهم، ثم انطلق يهدم الصرح الذى شادوا بنفس المناهج والدعائم التى قام عليها. فتتلمذ على الجبائى شيخ المدرسة الاعتزالية الجديدة بالبصرة، ودخل مع شيخه فى مجادلات عديدة أنهت علاقتهما الحميمة[٢]، وانتهت به إلى ترك «الاعتزال» نهائيا.

يقول الأستاذ سبيتا: «إن الحقيقة التى تتمثل فى كون الأشعرى ابنا وفيا لعصره وللتيارات المتعاقبة التى عايشها بعمق جعلت منه من ناحية معينة شخصية هامة بالنسبة لنا، ففى شخصيته ـ كسائر الحالات المماثلة ـ تنعكس بوضوح كافة الاتجاهات فى تلك

(١) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ص ٦٠ ترجمة د. حسين محمود الشافعى ود. محمد السيد عيد جمال الدين.

(١) سيرة أبى الحسن الأشعرى ص ٥٨ سبيتا.

الفترة الهامة من الناحيتين الدينية والسياسية. ونحـن لا نكاد نجد أنفسنا فى موقف يتيح لنا أن نقـدر قوة العـقيـدة السنيـة المحافظـة أو الفكر الاعتـزالى العقلى، فـالأسلوب الطفولى غـيرالمقنع فى جانب، والأسلو ب المفـتقـر إلى النضج والاكتمـال فى الجانب الآخـر، كما يقول هو الحال عندما نقرأ لهذا الرجل الذى نشـأ محافظا ثم صار معتزليا فى شبابه. .»[1] لقد مـال الفكر الاعتـزالى ـ كمـا نجد ذلك فـى الجاحظ على سـبيل المثال ـ إلى أن يتـحرر من القيـود، وانتهى، فى بعض الأحـيان إلى نزعة فكرية سلبـية خالصة.

لم تكن الحركة التى أسـسها الأشعرى مـجرد محاولة - لتطهـير الإسلام من كل الشوائب الغريبة التى تسـربت إليه فحسب، بل كانت أيضا تحـقيق التواؤم والائتلاف بين الوجدان الإسـلامى والفكر الدينى السائد بين المسلمـين، كان الاعتـزال محاولة لقـياس الحقيـقة بمقاييس العقل وحـده، وتضمن القول بالتطابق بين المجـالين الدينى والفلسفى، وسعى دائما للتعبير عن الحقائق الدينيـة فى صيغة مصطلحات وتصورات فكرية خالصة، وتجاهل حقائق الطبيعة الإنسانية، وجنـح إلى تفتيت وحدة الأمة الإسلامية ومن هنا كان رد الأشعرى.

لم يكن رد الفعل الأصولى الذى قاده الأشعرى ـ فى واقع الأمـر ـ شيئا أكثر من تحويل الطريقة الجدليـة الاعتزالية إلى دفاع عن حجيـة الوحى الإلهى، وخلافا لما ذهب إليه العقلانيون تمسك الأشاعرة بإثبات الصفات الإلهية، وفى قضية حرية الإرادة ارتضوا طريقا بين القدرية الأولى المتطرفـة إلى الجبرية والعقلانيين المسرفـين فى التحرر من ربقة القدر، فقـالوا بأن الاستطاعة أو القدرة على الاختـيار وكذا سائر الأفعـال الإنسانية هى مخلوقة لله ـ تعالى ـ وأن الإنسان قد أعطى القدرة على اكتساب أنواع الفعل المختلفة[2]ـ غيـر أن فخـر الدين الرازى، الذى عارضـه كل من نصيـر الدين الطوسى وقطب الدين الرازى فى هجومه العنيف على الفلسفة، أعرض عن فكرة الكسب هذه وتبنى بصراحة ـ فى تفسـيره المعروف للقرآن الكريم ـ مـذهب الاضطرار الجبرى بينمـا عادت الماتريدية ـ وهى مدرسة كـلامية أخرى معارضـة للاعتزال، أسسهـا أبو منصور الماتريدى أحد أبناء ماتريد من قرى سمـرقند ـ إلى الموقف الاعتزالى القديم، وقالوا خـلافا للأشاعرة ـ بأن للإنسان قدرة مستقلة على أفعاله، وأن هذه القدرة تؤثرتأثيرا حقيقيا فى إحداث أفعاله.

(١) سيرة أبى الحسن الأشعرى ص ٤٢ سبيتا.
(٢) الملل والنحل ص ٦٩.

كانت دوافع الأشعرى عقائدية تماما، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين العقل والنقل فى هذه المسائل دون النظر فى الطبيعة النهائية للواقع المادى، ولذا استخدم الباقلانى(١) فى بحثه الكلامى قضايا ميتافيزيقية بحتة (هى أن الجوهر جزء لا يتجزأ، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأن الخلاء ممكن) وأرسى بذلك للمذهب الأشعرى أساسا ميتافيزيقيا من أهم أغراضنا هنا أن نكشف عنه، ولتحقيق هذا الغرض فسوف لا نقف عند دفاع الأشاعرة عن بعض المعتقدات السلفية كرؤية الله تعالى فى الآخرة وكون القرآن غير مخلوق ونحوها، بل سنحرص على استخلاص عناصر الفكر الميتافيزيقى من جدليتهم الكلامية، وقد وجد القوم أنه لا مناص لهم ـ كى يواجهوا الفلاسفة والعقلانيين بأسلحة مماثلة ـ من أن يفلسفوا مذهبهم، ومن ثم فقد كان من الضرورى ـ سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوه ـ أن يبنوا نظرية خاصة بهم.

الله ـ تعالى ـ فى المذهب الأشعرى هو ذات أزلية واجبة الوجود لاتخلو عن صفاتها الذاتية أزلا وأبدا(٢) ولا فرق فى الذات بين الوجود والماهية. وقد استخدموا ـ بالإضافة لدليل حدوث الحركة ـ الأدلة التالية لإثبات واجب الوجود.

أ ـ كل الأجسام ـ فيما يقول القوم ـ متشابهة فيما يتعلق بوجودها الخارجى كأجسام، ولكنها برغم هذه الوحدة فى أصل الوجود ـ تتفاوت فى صفاتها بل قد تختلف وتتناقض، مما يدفعنا إلى القول بأن هناك سببا نهائيا لتعليل أو تبرير هذا الاختلاف فى الصفات الواقعية.

ب ـ كل موجود حادث يحتاج محدثا يمنحه الوجود، والعالم حادث، فلابد له من محدث، وهذا المحدث هو الله ـ تعالى ـ فأما المقدمة المتضمنة لحدوث العالم فيستدلون عليها كما يلى:

«العالم إما جوهر وإما عرض، وحدوث الأعراض ظاهر، ولما كانت الجواهر لاتخلو عن الأعراض فهى أيضا حادثة لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مثلها، فحدوث الأعراض يستلزم حدوث الجواهر، إذ لو قلنا بقدم الجواهر، ووجودها ملازم لوجود الأعراض، للزم قدم الأعراض، وهو خلاف الدليل».

---

(١) قصة الأشعرية ص ٨٢ شرنير أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى سنة ١٨٣٩ م

(٢) قصة الأشعرية ص ١١٣ مارتين شرنير أعمال الموتمر الدولى ١٨٣٩ م.

قيمة هذا الدليل تتبدى عندما نتفهم نظرية المعرفة الأشعرية، وفى هذا الصدد يسأل الأشاعرة ماحقيقة الشىء؟ ثم يجيبون دراسة نقدية لنظرية المقولات الأرسطية بأن الأشياء أو الأجسام ليست لها خصائص ذاتية تنبع من طبيعتها[1]، وهم لايفرقون بين أية صفات أولية للأشياء وأخرى ثانوية، إنهم يردونها جميعا إلى مجرد نسب اعتبارية. وهم يرون أيضا أن الصفات هى مجرد أعراض ولكن لايخلو منها الجوهر، وهم يستخدمون كلمة الجوهر أو الجوهر الفرد، بدون مدلول واضح متحقق فى الخارج، غير أن بحثهم كان مدفوعا برغبة متحيزة فى الدفاع عن فكرة الخلق الإلهى بحيث صار العالم مجرد معرض فمجموعة من الخبرات الذاتية والاعتبارات التى لايوجد تأويلها الحقيقى فى نظرهم ـ كما هو الحال عند باركلى ـ إلا فى الإرادة الإلهية. وإذا كان كانط قد وقف عند فكرة «الشىء فى ظاهر» فى تصور لطبيعة المعرفة الإنسانية كحاصل نهائى لا كعملية، فإن الأشاعرة حاولوا التوغل إلى أبعاد أعمق، وذهبوا ـ بعكس ما انتهت إليه الواقعية اللا إرادية المعاصرة ـ إلى أن ما سيزعم أنه جوهر مستقرفى ذات الشىء إنما يوجد بالنسبة إلى الذات العارفة فحسب.

ومن ثم فإن مذهبهم الذرى أو مقالتهم فى الجوهر الفرد تقترب من مذهب لوتس[1] الذى انتهى فقط إلى ضرب من المثالية بالرغم من رغبته فى الحفاظ على موضوعات الواقع الخارجى، لكنهم لم يذهبوا ـ مثل لوتس ـ إلى أن تلك الجواهر هى النشاط الباطنى للموجود الأزلى المطلق، لقد كانت العناية بالحفاظ على التوحيد النقى أشد لديهم من أى شىء آخر، والنتيجة الضرورية لتحليلهم لطبيعة المادة هى مثالية تامة كمثالية باركلى. لكن لعل مثاليتهم التلقائية مقرونة بقوة التقاليد لدى الآخذين بنظرية الجوهر على استخدام لفظ الجوهر فى محاولة لإضفاء لون واقعى إلى حد ما على موقفهم المثالى. ودفعتهم اهتماماتهم كمتكلمين ـ يدافعون عن عقيدة محددة ـ إلى الاحتفاظ بموقف تجاه الفلسفة الخالصة، ذلك الموقف الذى عاون هؤلاء المتفلسفة غير الموالين تماما للفلسفة، على أن يبنوا ميتافيزيقاتهم الخاصة بهم.

على أن أكثر جوانب الميتافيزيقا الأشعرية أهمية وعمقا فى مغزاء الفلسفى إنما يتمثل فى موقفهم من قانون السببية[3]، فإنهم كما تجاهلوا كل مبادئ علم

(١) المذهب الكلامى الأشعرى، ص ٦٠، ماكدونالد.

(٢) تطور الفكر الفلسفى الإيرانى، ص ٦١، د. محمد إقبال، ترجمة د. حسن محمود الشافعى ود. محمد السيد عيد جمال الدين. (٣) علم الكلام، ٦٤ شبلى.

البصريات[1] كى يثبتوا خلافا للمعتزلة ـ العقلانيين ـ أن الله ـ تعالى ـ يمكن أن يرى بالرغم من تنزهه فى وجوده عن الامتداد اتخذوا موقفا مشابها كى يثبتوا إمكانية المعجزات فأنكروا فكرة السببية تماما، لقد اعتقد المتكلمون المحافظون بإمكانية المعجزات وبصحة قانون السببية الشامل فى الوقت نفسه، لكنهم قالوا بأن الله ـ تعالى ـ عندما يظهر المعجزة يوقف مؤقتا فاعلية هذا القانون، غير أن الأشاعرة لتسليمهم بالفكرة القائلة بأن السبب والنتيجة لابد أن يكونا متشابهين لم يستطيعوا المشاركة فى وجهة النظر الآنفة الذكر، وقالوا بأن فكرة التأثير أو القدرة الذاتية للمخلوقات غير صحيحة، وأننا لا نعرف شيئا من نظام العالم أكثر من انطباعات عابرة سطحية لتتابع الظواهر التى تحكمها الإرادة الإلهية وحدها.

والواقع أن أى عرض للمذهب الأشعرى يبقى ناقصا ما لم يتضمن دور الغزالى (المتوفى عام ١١١١م) الذى سيظل ينظر إليه دوما ـ رغم حملات الكثير من السلفيين ـ باعتباره واحدا من أعظم الشخصيات فى تاريخ الإسلام. إن الموقف الشكى لهذه العقلية المقتدرة قد سبق ديكارت فى اقتراح أسلوبه فى الشك المنهجى، «وقطع بستان جدله المرهف ـ قبل مجىء هيوم بسبعمائة عام ـ وثاق السببية»[2]، لقد كان أول من كتب نقضا منهجيا شاملا للفلسفة، فقضى بذلك تماما على الرهبة التى غلبت على العقلية الفكرية المحافظة إزاءها. وبتأثيره قبل أى عامل آخر بدأ الناس يدرسون العقيدة الدينية والفكر الفلسفى معا، مما أدى إلى نشوء نظام تعليمى جديد أنتج فيما بعد رجالا مثل الرازى والشهرستانى والسهروردى الإشراقى.

والفقرة التالية تلمح إلى وجهته الفكرية: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى، لا باختيارى وحيلتى، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا، إذا رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام... فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف معه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب... فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل: لا، بل

---

(١) الملل والنحل، ص ٨٢ كيرتون.

(٢) تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٦٢.

الثلاثة أكبر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا، وقلبها وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسبب فى معرفتى، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا . . . »[١].

وقد عمل على أن يفحص صنوف المدعين للمعرفة اليقينية ليجدها فى النهاية لدى الصوفية.

وبحكم مقالتهم هذه فى طبيعة الجوهر فإن الأشاعرة، أو هؤلاء الموحدين المتشددين، إن جاز هذا الوصف، لم يستطيعوا أن يفحصوا بطريقة سليمة طبيعة النفس الإنسانية، ولعل الغزالى هو الوحيد من بينهم الذى تناول هذ المشكلة على نحو جاد. . ومن الصعب حتى الوقت الحاضر تحديد رأيه فى حقيقة الذات الإلهية بدقة تامة، وعنده - كما هو الحال عند بورجر وسلوجر فى ألمانيا - فإن وحدة الوجود الصوفية والعقيدة الأشعرية عن الشخصية أو الهوية الذاتية تبدوان متسقتين، وهذا التوفيق يجعل من الصعب على الباحث أن يقرر ما إذا كان الغزالى نفسه أحد القائلين بوحدة الوجود المعروفة أو بوحدة شخصانية كتلك التى قال بها فيما بعد لوتس. والنفس عند الغزالى تدرك الأشياء، غير أن الإدراك الحسى صفة من الصفات التى لابد أن تقوم بجوهر أو ماهية بريئة تماما من الخصائص الجسمانية المادية. وهو يشرح فى كتابه «المضنون به على غير أهله»[٢]. سر امتناع النبى ﷺ عن كشف سر الروح، أو حقيقة النفس بعبارة أخرى، بأنه يوجد فريقان من الناس كما يقول: الأول هم العوام، والآخر المحققون؛ فالعوام الذين يتوهمون أن المادية شرط الوجود لا يسعهم تخيل وجود جوهر غير مادى.

والآخرون من المحققين مهيئون - بحكم منطقهم أن ينزعوا إلى تصور للنفس يلغى كل الفروق بين الله - تعالى - والنفس الفردية. ومن ثم يعمد الغزالى - الذى لايخفى عليه مايمكن أن يقود إلى مثل هذا البحث من الانحراف فى تيار وحدة الوجود - إلى الصمت عن بيان طبيعة النفس مؤثرا ما آثره النبى ﷺ.

والغزالى يعد فى الأشاعرة بوجه عام، ولو أردنا الدقة هو ليس أشعريا تماما، برغم أنه يعترف بأن أسلوب الأشاعرة الفكرى هو أنسب شىء بالنسبة إلى الجمهور، فهو يعتقد - كما يقول الشبلى - أن سر الإيمان لا يمكن البوح به، ولذا فقد شجع على

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٣.

(٢) النظر فى بعض مسائل الإمام أبى حامد الغزالى، ص ٣، للسير سيد أحمد خان.

تعليم المذهب الأشعرى ونشره، وحرص على أن يستوثق من اقتناع تلاميذه المباشرين بعدم نشر نتائج فكره الخاص، وهذا الموقف من المذهب الأشعرى مع حرصه المستمر على استخدام اللغة الفلسفية كان لا بد أن يثير الشكوك حول موقفه الحقيقى، مما دفع ابن الجوزى والقاضى عياض وغيرهم من كبار رجال المدرسة السلفية المحافظة إلى الإنكار عليه باعتباره أحد «المنحرفين»، حتى لقد ذهب القاضى عياض إلى حد الحكم بإحراق كتبه الكلامية والفلسفية الموجودة بالأندلس.

لعله قد تبين إذن أنه إذا كان الجدل الكلامى للعقلانيين قد أسفر عن تحطيم الذات الإلهية ونزل بها عن مرتبة الذات المقدسة إلى مجرد مفهوم كلى غير محدد، فإن الحركة المضادة لهم وإن كانت قد حافظت على عقيدة الإيمان بالذات الإلهية المقدسة قد حطمت الواقعية الخارجية للطبيعة، إذ برغم نظرية النظام[1] الخاصة فى استقلالية الذرات فإن للذرة أوالجوهر الفرد لدى العقلانيين وجودا خارجيا مستقلا، بينما يعتبر جوهر الأشاعرة مجرد لحظات أونبضات متجددة ومتلاحقة للإرادة الالهية نفسها، فأحد الموقفين إذ يحافظ على استقلالية الطبيعة يكاد يلغى حقيقة الذات الإلهية المتعارف عليها فى البحوث العقائدية، والآخر يضحى بالطبيعة ليصون عقيدة الذات كما يفهمها المتكلمون المحافظون، ولعل الصوفى المنتشى بخمر العرفان والمتجافى عن مجادلات العصر الكلامية يحافظ على كلا جانبى الوجود، ويعطيهما جميعا مغزى روحيا إذ ينظر إلى الكون كله باعتباره تحليليا للذات الإلهية، وتلك فكرة تجمع بين الطرفين المتقابلين لأسلافه المتكلمين، وإن كانت تنطلق من منظور أرفع من كلتا النظرتين السابقتين. إن العقلانية العرجاء ـ كما يصفها الصوفى ـ قد قالت كلماتها الأخيرة من خلال الغزالى الشاك الذى لم يجد روحه القلقة ـ بعد حيرته وتساؤلاته الطويلة اليائسة فى صحراء العقلانية القحلة الخاوية ـ موئلها الأخير إلا فى قرار الأعماق الهادئة للوجدان الإنسانى. فمنهجه الشكى كان موجها بصفة خاصة للبرهنة على ضرورة الحصول على مصدر أعلى للمعرفة الإنسانية، وليس لمجرد الدفاع عن المعتقدات الكلامية الإسلامية، ومن ثم حق النصر الهادئ للتصوف على كافة الاتجاهات الفكرية الأخرى للعصر.

ويتمثل الإسهام الحقيقى للغزالى فى الفكر الفلسفى الإيرانى فى كتابه «مشكاة الأنوار» الذى يستهله بالآية القرآنية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] ثم يعود

(١) تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٦٤.

ـ فى شرحهـا ـ إلى الفكرة الإيرانية القديمـة التى ستجد بعـده بقليل داعيتهـا البارز فى السهـروردى الإشراقى؛ فالنور ـ كـما يشرح الغـزالى فى الكتاب المذكـور ـ هو الوجود الحقيقى والظلمة الحـقيقية هى العدم، لكن حقيقـة النور هى التجلى، إنه يظهر التجلى الذى هو نسبة إلى الذات[١]، والعالم خلق من الظلمة التى أفـاض الله عليها نوره[٢]، وجعل أجـزاءه متفـاوتة فى الظهور والخـفاء بحسب نصـيب كل منها من النور، وكـما تتفاوت الأجـسام فى كون بعضهـا قاتمة خفية، وبعـضها نيرة مستـضيئة، وبعضـها نيرة ومنيرة للغير، فكذلك يختلف أشخـاص البشر بعضهم عن بعض، وهناك البعض الذين يتمتعون بالقدرة على تنوير غيرهم من البشر وإضاءة كيانهم، ولهذا سمى النبى ﷺ فى القرآن «بالسراج المنير».

عيون الأجـسام تستطيع أن تدرك التجليـات الخارجية الظاهرة للأول ـ سـبحانه ـ الذى هو النور الحقيـقى، غير أن هناك عينا داخلية باطنة فى قلب المرء تسـتطيع ـ خلافا لعين الجسم ـ أن ترى نفـسها كما ترى الأشياء الأخـرى. وهذه العين تصل إلى ماوراء المحدود، وتختـرق حجاب التجليات، وهذه هى البـذور التى ازدهرت وأثمرت فى فكر السهروردى الذى عرف بـ «حكمة الإشراق» أو «فلسفة الأنوار».

تلك هى الفلسفـة الأشعرية التى كـان من أعظم نتائجهـا أن حدث من نمو الفكر العقـلانى الحر وانتشاره بما يتـضمنه من نزعة إلى التهـوين من تضامن الأمة الإسـلامية ووحدتهـا، وعلى أية حال فنحن فى هذا البحث أكثـر اعتناء بالنتائج الفكرية الخـالصة للمذهب الأشعرى، وأهمها اثنتان:

١ ـ أنه أدى إلى ظهور نقد مستقل للفلسفة الإغريقية، كما سنرى بعد قليل.

٢ ـ عند مطلع القـرن العاشـر الميلادى حيـن استطاعت الأشـعرية القضـاء على حصون العقلانية إلى حد كبير[٣].

---

(١) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ص ٦٥.

(٢) مشكاة الأنوار ص ٣ الإمام الغزالى.

(٣) تطور الفكر الفلسـفى فى إيران إسهام فى تـاريخ الفلسفة الإسـلامية د. مـحمـد إقبال ترجـمة د.حسن محمود الشافعى ود. محمد السيد عيد جمال الدين.

نقاط الاختلاف بينه وبين المعتزلة:

يتجه المذهب الأشعرى بشكل عام إلى فهم المسائل الفكرية على أساس ظواهر القرآن دون الأخذ بحرفيته مخالفا الحنابلة، والأخذ بالسنة الصحيحة، وعدم الزج بالمسائل العقلية فى معالجة القضايا، ثم اتخذ أتباع هذا المذهب على مرالعصور اسم أهل السنة والجماعة، لأنه نهج طريق أهل الحديث فى معارضة المعتزلة.

وجمع عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) أصول أهل السنة والجماعة على أن من يخالفها ضال كافر[١]. رءوس نقاط الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة[٢]: والواقع أن جميع القضايا التى اختلف فيها المعتزلة مع أهل السنة والجماعة راجعة فى الأصل إلى التوحيد وأفعال العباد لذا تميزوا بأنهم أهل العدل والتوحيد.

١ - **بعث الأجساد و قدم العالم وحدوثه**: فأهل السنة والجماعة (والأشعرية فيهم) يرون أن الله خلق العالم من العدم مرة واحدة، والمعتزلة توسطوا بين هذه النظرة ونظرة الفلاسفة بقدم العالم، فقالوا: إن الله سابق على العالم بالذات لا بالزمان.

٢ - **ذات الله وصفاته**: يرى الأشاعرة أن الله متصف بصفات قديمة زائدة عن الذات؛ بينما المعتزلة قالوا إن صفاته عين ذاته.

٣ - **رؤية الله يوم القيامة**: قال أهل السنة والجماعة إن المؤمنين يرون الله فى يوم القيامة وأنكر المعتزلة إمكان مثل هذه الرؤية.

٤ - **الجبر والقدر**: اتجه الأشاعرة إلى تقرير نوع من الجبرية، فالإنسان لايقدرعلى شيء إلا بأمر ربه، وأن الله يفعل مايشاء بعباده، وهو عادل حتى ولو أدخل المؤمنين النار بينما يقرر المعتزلة الاختيار والإرادة للإنسان، وأن الله يحاسب الناس يوم القيامة فيثيب من أحسن ويعاقب من أساء.

خلق القرآن: خلق القرآن، فقال أهل السنة والجماعة (والأشعرية فيما بعد) بقدم القرآن، بينما قال المعتزلة إن القرآن مخلوق[٣].

---

(١) انظر: ظهر الإسلام، أحمد أمين، ج ٤؛ مدارس نظامية، للدكتور كسائى؛ تاريخ الفكرالعربى. عمر فروخ/ ٣٣١ ـ ٣٥١.

(٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة هاشم معروف الحسنى ومفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار ص ٤٠ للشهرستانى تحقيق د. محمد على آذرشب.

(٣) تاريخ الفكر العربى ص ٣٤٠ عمر فروخ.

٧- الأشعرى يتوسط بين السلفية والمعتزلة:

وسنجد بالفعل أن أسس البراهين الأشعرية تقوم على أربع دعائم، الدعامتان الأوليان هما ما ذكرهما فنسلك ونعنى بهما القرآن والحديث، لكن حتى فى الفصل الذى حلل فيه قضية إمكانية رؤية الله سبحانه فى الآخرة، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستخدمه إلا فى خمسة براهين من بين ثمانية براهين ساقها، وفى فصول أخرى كانت نسبة استخدامه القرآن الكريم والأحاديث النبوية كبراهين أو شواهد أو أدلة، أقل بكثير مما أورده فى هذا الفصل (الفصل الذى تناول فيه إمكانية رؤية الله سبحانه وتعالى فى الدار الآخرة). وأكثر من هذا فبينما الحق الموحى هو أساس البرهان (أو الدليل) فهناك أيضا - على غير الحال عند خشيش - قدر كبير من التأمل الفكرى والبرهان العقلى يسوقه الأشعرى دائما، فهو لايستشهد بالآيات بمجرد إيرادها هكذا ببساطة وإنما نجده يبين كيفية تأييدها للمعتقد الذى يسوقه بينما مناوئوه يكتفون بإيراد آيات لا تدلل (أو تبرهن) على ما يريدون التدليل عليه (البرهنة على صحته). ومن هنا، فإن الاستدلال بالآية الكريمة: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام ١٠٣] لا يصلح دليلا على عدم إمكانية رؤية الله تعالى فى الآخرة فإن الآية السابقة أن الأبصار لا تدركه فى الدنيا أو أن الكفار لا يرونه، وإذا لم نأخذ بهذا التفسير ظهر التناقض فى آيات القرآن الكريم وهو أمر يعلم أنه لا يحدث[١] فعقيدة أن القرآن محكم لايمكن أن يحتوى على أى تناقض تذكرنا بما روى عن الرؤى التى رآها الأشعرى التى تفيد أنه عند فحصه للأحاديث الصحيحة وجد أن بها مايشير إلى ضرورة التأمل والتفكير واتخاذ البراهين العقلية.

والمصدر الثالث لبراهين الأشعرى هو الإجماع، أما المصدر الرابع والأخير لقوله برؤية المؤمنين لله سبحانه فى الجنة ﷺ فهو أن حياة الجنة هى - كما أجمع المسلمون - تمثل البهجة الكاملة والسعادة المطلقة وليس أدعى للبهجة والسعادة بعد لقاء الرسول ﷺ سوى مطالعة وجه الله الكريم. وعلى النحو نفسه، فإنه عندما ناقش موضوع إرادة الله نجده يرفض أفكارا لتعارضها مع مبدأ أجمع المسلمون عليه وهو أن «ما أراده الله يكون، وما لم يرده لم يكن» والاعتراف بالإجماع كأساس من أسس الشريعة أخذ به للمرة الأولى الإمام الشافعى (المتوفى ٢٠٤ هـ) ويبدو أن طبق على المسائل العقائدية على يد المعتزلة بعد ذلك بوقت طويل[٢].

(١) القضاء والقدر ص ٢٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٧.

وأخيرا، فـثمة عدد من الأدلة العقليـة الخالصة ساقهـا الأشعرى ومن ذلك ـ فى مـقام إثبـات رؤية الله سبـحانـه ـ الدليل السادس والدليل الـسابع اللذان عـرض لهمـا فنسنك. . وعند مناقشـة الأشعرى لبعض المعتـزلة الذين ينكرون أن الله جعل (أو خلق make أساس الكفر).

أكد الأشعـرى أن الفعل ليس فعلا على الحقيقة إلا إذا علمه الفاعل وفقا للحقيقة التى يقوم عليها ويمكن تكرار أمـثلة لا تنتهى على هذا النحو. إلا أننا ـ على أية حال ـ لابد أن نضيف أنه لايوجـــد حد فاصـل واضح بين الأدلة العـقلية وما اسـتخلص من إجمـاع المسلمين (يقصـد أن الملاحظة بشكل عام أن المسلـم يصـلى لربه (أو يدعو ربه) بسبـــب قوة الإيمان وليـدفـع عن نفســه قوة الشـرك(الكفر) وقد كـانت كل الأدلة التى ساقها الأشعرى إنما كان دافعها الرد على خصوم قالـوا بوجهات نظر مخالفة لتلك التى يقول بها، ومن هنا فإن خصومــه إن كـانوا يرون الرأى نفسه فى قضايا أخرى لاخلاف بينهم وبينه فيها. عندئذ لم يجد الأشعرى ضرورة لإعـمال العقل لتبرير هذه المعتقدات. والأشعرى يؤكـد أن كل ما يمـس عظمة الله ووقـاره أويفترض الضعف فـيه أويصوره ـ سبحانه ـ غير كفـء أو غير مكترث ـ إنما هى بالتأكيد أفكار باطلة.

٨ - الأشعرى بين المنهج السلفى والمعتزلى:

ودراسة كـتاب الإبانة عن أصـول الديانة توضح لنا أن الأشعـرى وإن كان يضع القرآن الكريم والحديث النبوى فى المقـام الأول، إلا أنه أيضا جعل للعقل والمنطق مكانا حفيا.

وربما لهذا يبدو غـريبا أنه أعلن ولاءه للصيغة التى قال بهـا أحمد بن حنبل وهى صيغة (بلا كيف) Without how التى ينظر إليهـــا أحيانا على أنها صـيغة غامضة (أو على أنها علامة على تحبيذ الابتعاد عن الـعلم والمعرفة وتفضيل الجهل أو عدم المعرفة أو أنها صيغة ظلامية Obsurantism.

وهذا ليس غريـبا حقـا عندما نلاحظ أنه قـد وجد بالفعـل هيكل كامل للتـفكير السالب، ذلـك التفـكيـر الذى ينكر إمكانية العلم بالله سـبحـانه إلا من خلال المعـرفة السالبة بمعـنى القول بأن الله سبحانه (ليس كـذا) أو(لاهو كذا ولا هو كذا) أما الصـيغة الموجبة فمفـروضة، وقد ارتبط الجهمية بهذا النوع من التـفكير لذلك سموا (بالمعطلة)، وسـمى تفكيرهم (بالتعطيل) وقـد استمر هذا التفكير (السالب) لـكن بشكل معتدل عند

بعض من عرفوا باسم (أهل الإثبات)[1] وهذا التفكير السالب، مشروع فيما يرى الأشعرى، لأن العقل البشرى غير قادر على فهم طبيعة الله عز وجل، لكنه ذهب لنقطة أبعد وهى أن الحيلولة بيننا وبين الوصول للمعرفة الحقة تعود لقصور فى عقلنا البشرى ومع هذا فإن الوحى الإلهى يهيئ لنا هذه المعرفة الحقة، بل لقد ذهب إلى أن العقل لا يمكن أن يسمح له بالوقوف موقف الحكم على العبارات والأفكار الواردة فى الوحى وأن الإنسان لا يمكنه إلا أن يقبلها ـ ببساطة ـ كما هى. وقد عارض الأشعرى التفسير المجازى للعبارات التى يفهم منها تشبيه أو تجسيم أو تجسيد لله تعالى، فقد أنكر الأشعرى تفسير «يد الله» بقدرة الله أو بفضل الله وهو تفسير يتمشى مع المنحى العقلى، وقد يتعارض مع نص الكلمات الموحى بها، لكن ـ من ناحية أخرى ـ عندما اتضحت علاقة ما هو عقلى بالوحى وغدت مفهومة، لم يعد أتباع الأشعرى فى حاجة إلى إشاحة وجوههم عن التفسير المجازى، ويمكننا على النحو نفسه فهم قبول الأشعرى غير العقلانى (أى القبول غير العقلانى للأشعرى) للغيبيات المتعلقة بالآخرة (كالبعث والحساب. . . . إلخ) فى ضوء المتغيرات التى عاصرته، إذ يمكن أن نقول إلى حد كبير: إن أولئك الذين أنكروا الوقائع المختلفة فى يوم قيام القيامة (أهوال يوم القيامة وما إلى ذلك) كالجهمية مثلا كانوا يحاولون إنكار المعنى الباطنى للسلوك السوى الخير، وتداعياته التى لا تنسب الفعل لفاعله البشرى. فقد كانت تداعيات أفكار الجهمية ومن نحا نحوهم تهدد بشيوع اللا أخلاقية (الإباحية الخلقية) وإزالة الفاصل بين ما هو حلال وما هو حرام (ما هو صحيح وما هو خاطئ).

لقد كان إنكار الأفكار التقليدية إذن مسألة لها عواقب غير طيبة على الصعيد العملى، وفى ضوء هذه المتغيرات المعاصرة للأشعرى يمكن فهم أفكاره[2].

وسطية الأشعرى:

وسطية الأشعرى: هل هى وسطية بمعنى أنه يقف فى خط الوسط بين آراء الفرق؟ أو بمعنى التوسط فى المنهج أى مناهج الأدلة؟

يرى الذين أرخوا لأبى الحسن الأشعرى أنها وسطية بين آراء الفرق. ومن الذين يذهبون هذا المذهب ابن عساكر فى كتابه الذى كتب فيه تاريخ الأشعرى والأشعرية: «تبيين كذب المفترى».

(١) القضاء والقدر، ص ٢٢٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٣٠.

وأثبتنا رأيه، لكننا لا نذهب معه هذا المذهب، فهناك من المسائل الكلامية التى وقف فيها بجانب الغموض كقضية أفعال العباد ـ وتندر بها علماء الكلام وقالوا: أو هى من كسب الأشعرى فلا هو وقف مع المجبرة ولا مع أصحاب القدرة ولا فسر كسبه.

لذلك رأينا أن الوسط الذى أطلق عليه شراح مدرسته يعنى ـ فى نظرنا ـ مناهج الأدلة بمعنى أنه يلتحف النص ويستبطن العقل، أى فلا يقف على حرفية النص كالنقليين أهل السلف ولا هو يترك القياد للعقل كالمعتزلة إنما يأخذ بالنص مع شىء من التأويل ويأخذ بالفعل مع إحكام قيادته.

هل هو وسط بين آراء الفرق:

رأى ابن عساكر:

كتب إلى الشيخ أبو القاسم نصر بن نصر الواعظ يخبرنى عن القاضى أبى المعالى ابن عبد الملك وذكر أبا الحسن الأشعرى فقال: نضر الله وجهه وقدس روحه فإنه نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وإنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا لاعلم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة، وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة: إن لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالأسماع وبصرا كالأبصار فسلك ﷺ طريقة بينهما فقال: إن الله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالأسماع وبصرا لا كالأبصار وكذلك قال جهم بن صفون: العبد لا يقدر على إحداث شىء ولا على كسب شىء، وقالت المعتزلة هو قادر على الإحداث والكسب معا فسلك ﷺ طريقة بينهما فقال: العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب ونفى قدرة الإحداث وأثبت قدرة الكسب، وكذلك قالت الحشوية المشبهة أن الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية أنه سبحانه لايرى بحال من الأحوال، فسلك ﷺ طريقة بينهم فقال يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف، وكذلك قالت النجارية أن البارئ سبحانه بكل مكان من غير حلول ولا جهة، وقالت الحشوية والمجسمة إنه سبحانه حال فى العرش وإن العرش مكان له وهو جالس عليه فسلك طريقة بينهما فقال: كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتج إلى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه، وقالت المعتزلة: له يد، يد

قدرة ونعمة ووجهه وجه وجود، وقالت الحشوية: يده يد جارحة ووجهه وجه صورة، فسلك ﵁ طريقة بينهما فقال: يده يد صفة ووجهه وجه صفه كالسمع والبصر، وكذلك قالت المعتزلة: النزول، نزول بعض آياته وملائكته والاستواء بمعنى الاستيلاء، وقالت المشبهة والحشوية: النزول نزول ذاته بحركة وانتقال من مكان إلى مكان والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه، فسلك ﵁ طريقة بينهما فقال: النزول صفة من صفاته والاستواء صفة من صفاته وفعل فعله فى العرش يسمى الاستواء، وكذلك قالت المعتزلة: كلام الله مخلوق مخترع مبتدع، وقالت الحشوية المجسمة: الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة أزلية، فسلك ﵁ طريقة بينهما فقال: القرآن كلام الله قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع، فأما الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات والمحدودات وكل ما فى العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع، وكذلك قالت المعتزلة والجهمية والنجارية: الإيمان مخلوق على الإطلاق، وقالت الحشوية المجسمة: الإيمان قديم على الإطلاق، فسلك ﵁ طريقة بينهما وقال الإيمان إيمانان: إيمان لله فهوقديم لقوله المؤمن المهيمن وإيمان للخلق فهو مخلوق لأنه منهم يبدو وهم مثابون على إخلاصه معاقبون على شكه، وكذلك قالت المرجئة: من أخلص لله سبحانه وتعالى مرة فى إيمانه لايكفر بارتداد ولا كفر ولا يكتب عليه كبيرة قط، وقالت المعتزلة أن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته مائة سنة لا يخرج من النار قط، فسلك ﵁ طريقة بينهما وقال: المؤمن الموحد الفاسق هو فى مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فأما عقوبة متصلة مؤبدة فلا يجازى بها كبيرة منفصلة منقطعة، وكذلك قالت الرافضة أن للرسول صلوات الله عليه وسلامه ولعلى عليه السلام شفاعة من غير أمر الله تعالى ولا إذنه حتى لو شفعا فى الكفار قبلت، وقالت المعتزلة: لا شفاعة له بحال. فسلك ﵁ طريقة بينهما فقال بأن للرسول صلوات الله عليه وسلامه شفاعة مقبولة فى المؤمنين المستحقين للعقوبة يشفع لهم بأمر الله تعالى وإذنه ولا يشفع الا لمن ارتضى، وكذلك قالت الخوارج بكفر عثمان وعلى رضى الله عنهما ونص هو ﵁ على موالاتهما وتفضيل المقدم على المؤخر، وكذلك قالت المعتزلة: إن أمير المؤمنين معاوية وطلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة وكل من تبعهم رضى الله عنهم على الخطأ ولو شهدوا كلهم بحبة واحدة لم تقبل شهادتهم، وقالت الرافضة أن هؤلاء كلهم كفار ارتدوا بعد إسلامهم وبعضهم لم يسلموا، وقالت الأموية لا يجوز عليهم الخطأ بحال. فسلك

ﷺ طريقة بينهم وقـال: كل مجتهـد مصيب وكلهم على الحق وإنهم لم يخـتلفوا فى الأصول وإنما اختلفوا فى الفروع فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى شىء فهو مصيب وله الأجر والثواب على ذلك إلى غير ذلك من أصـول يكثر تعدادها وتذكارها وهذه الطرق التى سلكها لم يسلكها شهـوة وإرادة ولـم يحدثها بدعة واستحسانا ولكنه أثبـتها ببراهين عقلية مخبـورة وأدلة شرعية مسبورة وأعلام هادية إلى الحق وحـجج داعية إلى الصواب والصدق هى الطرق إلى الله سبحانه وتعالى والسـبيل إلى النجاة والفوز، من تمسك بها فاز ونجا، ومن حاد عنها ضل وغوى.

هل هو وسط بين مناهج الأدلة:

لم يشأ الأشعرى أن يأخذ بمذهب النقليـين الضيق، ولكنه سعى إلى القضاء على ما فى مـذهب العقليـين، أعنى المعتـزلة، من خطورة، متـمسكا بمواد السنة الخـالصة، سنجتـزئ بذكر الآراء التى قال بهـا أتباعه، وذلك فى المسـائل التى فحـصنا عنها والتى انقسم العالم الإسلامى حيالها انقساما عميقا.

● فيمـا يتعلق بحرية الإرادة، نجد مـذهب الأشعرى والأشاعرة غـير صريح ولا محدود، وخلاصتـه أن الفعل لله، وللعبد الاكتساب؛ فالله هو الخـالق للأفعال، والعبد الذى كان محلا لهذه الأفعال يكتسبها فـقط. وبهذا الاكتساب يصير الإنسان مسئولا عن أفعاله، خيرة كانت أو شريرة.

● كذلك وقف الأشـعرى موقفا وسطا لايـقل غموضا عن موقـفه الأول هذا فى مسألة ذات الله وصفـاته، ولكن موقفه أقرب مايكون إلى موقف النقليـين وخلاصته أن الصفات قائمة بذات الله وبالتالى هى قديمة مثله؛ لكنها ليست إياه ولاغيره.

● أما عن مسألة خلق القرآن فرأى الأشاعرة ـ وبه قال أهل السنة والجماعة ـ هو أن القرآن قديم لأنه كلام الله. ولـم يكن فى وسع أهل السنة أن يقولوا بغير هذا.

من هنا نستطيع القول: بأن الوسط الأشعرى لايحكم كل آرائه الكلامـية فبعضها يقف فى الطرف المقابل كمسـألة خلق القرآن. وبعضها قد يلزم فيـه الغموض كالكسب الأشعرى. لذلك نقول: إن الوسط الذى انتهجـه الأشعرى هو المنهج الوسط فإذا كانت الخوارج قـد وقفت عند حـرفية النص والمعـتزلة أطلقـوا العنان، فتوسـط وأخذ بالنص والتأويل والعقل الجدلى الذى استقاه من المعتزلة.

نستطيع القول بأن العنصر البارز فى حركة التجديد الأشعرى هو ذلك النظام العقلى القادر على الجدل الذى استخدمه فى نصرة أهل السنة والجماعة، وقد تبنى جانبا من الأدلة العقلية التى نشأت فى الأصل للدفاع عن المعتزلة حتى ينصر بها قضايا أهل السنة والجماعة فى أساسها على الوحى وعلى السنة الصحيحة مؤنسا بالصحابة، يقول عمر فروخ: إن مذهب الأشعرية فى حقيقته مذهب وسط يأخذ مادته من الإسلام ويأخذ الحجاج والجدال من المعتزلة والمتفلسفة[1] ولقد أعانه على صياغة منهجه تمرسه بالجدل المعتزلى وإحاطته بآراء المعتزلة - كما يشهد كتابه مقالات الإسلاميين - بصيرا بمواطن القوة والضعف فيها فأفاده ذلك كله حين انتقل إلى صفوف أهل السنة فاستخدمه فى الرد على المعتزلة أنفسهم.

فحص الشهرستانى النقدى للمذهب الأشعرى:

يقول الشهرستانى: أصحاب أبى الحسن بن إسماعيل الأشعرى، المنتسب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعرى ﷺ كان يقرر عين ما يقرر الأشعرى أبو الحسن فى مذهبه، وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه: فقال عمرو: أين أجد أحدا أحاكم إليه ربى؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه، فقال عمرو: أو يقدر علىّ شيئا ثم يعذبنى عليه؟

قال: نعم، قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لايظلمك؛ فسكت عمرو ولم يحر جوابا.

١ - الله:

قال الأشعرى: الإنسان إذا فكر فى خلقته: من أى شىء ابتدأ، وكيف دار فى أطوار الخلقة طورا بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقينا: أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال. . . . علم بالضرورة أن له صانعا، قادرا، عالما، مريدا؛ إذ لايتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع؛ لظهور آثار الاختيار فى الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان فى الخلقة.

٢ - صفاته:

فله صفاته دلت أفعاله عليها، لايمكن جحدها وكما دلت الأفعال على كونه:

(١) تاريخ الفكر العربى ص ٣٣٣.

عالمـا، قادرا، مـريدا... دلت على: العلم، والقدرة، والإرادة؛ لأن وجـه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائـبا، وأيضا لامعنى للعالم حقيـقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا لـلمريد إلا أنه ذو إرادة؛ فـيحـصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحـصل بالقدرة الوقـوع والحدوث، ويحصل بـالإرادة التخصـيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياة، للدليل الذى ذكرناه. وألزم منكرى الصفات إلزاما لامحيص لهم عنه وهو: أنكم وافقـتمونا ـ بقـيام الدليل ـ على كـونه عالما قادرا؛ فـلا يخلو إما أن يكون المفهـومان من الصفتـين واحدا، أو زائدا؛ فإن كـان واحدا، فيجب أن يعلم بقـادريته، ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقا،علم كونه عالما قادرا، وليس الأمر كذلك.

٣ - الصفات والأحوال:

فعلم أن الاعـتبارين مـختلفان؛ فلا يخلو: إمـا أن يرجع الاختلاف إلى مـجرد اللفظ،أو إلى الحال، أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد؛ فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين، ولو قـدر عدم الألفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوره. وبطل رجوعـه إلى الحال؛ فإن إثبات صـفة لاتوصف بالوجود ولا بالعـدم إثبات بين: الوجـود والعدم، والإثبـات والنفى؛ وذلك محـال. فتـعين الرجـوع إلى صفـة قائـمة بالذات؛ وذلك مذهبه(١).

تردد البـاقـلانى فى الحـال على أن القاضـى أبا بكر البـاقلانى، مـن أصحـاب الأشعرى، قـد ردد قوله فى إثبات الحـال ونفيها، وتقـرر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معانى قائمـة به؛ لا أحوالا. وقال: الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى نسمية صفة وخصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات.

قـال أبو الحسن: البـارئ تعالى: عـالم بعلم، قـادر بقدرة، حى بحـياة، مـريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر؛ وله فى البقاء اختلاف رأى.

قال: وهذه الصفـات أزلية قائمة بذاته تعالى، لايقـال هى هو، ولا: هى غيره، ولا: لا هو، ولا: لاغيره. والدليل على أنه متكلم بكلام قـديم، ومريد بإرادة قديمة:

---

(١) الملل والنحل ص ٨٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

أنه قد قام الدليل علـى أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهى، فهـو آمرٌ ناه: فلا يخلو: إما أن يكون آمرا بأمر قديم، أو بأمر محـدث؛ إن كان محدثا فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في مـحل، أو لافي محل ويستحـيل أن يحدثه في ذاته؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون مـحلا للحـوادث؛ وذلك محال، ويـستحـيل أن يحدثه في مـحل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصـوفا، ويستـحيل أن يحدثه لا في محل؛ لأن ذلك غـير معقول. فتـعين أنه: قديم، قائم به، صفة له. وكذلك التـقسيم في الإرادة، والسمع، والبصر. قال: وعلمه واحد؛ يتعلق بجـميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعـدوم، وقدرته واحـدة؛ تتعلق بجمـيع ما يصلح وجـوده من الجائزات، وإرادته واحدة؛ تتعلـق بجميع ما يقبل الاخـتصاص. وكلامـه واحد هو: أمر، ونهى، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعـيد؛ وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات. والألفاظ المنزلة عـلى لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات علـى الكلام الأزلى، والدلالة مخلوقـة محدثة، والمدلـول قديم أزلى. والفرق بـين القراءة والمقـروء، والتلاوة والمتلو: كـالفرق بين الذكـر والمذكور؛ فـالذكر محدث، والمذكور قـديم. وخالف الأشعرى بهذا التدقيق جمـاعة من الحشوية؛ إذ إنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة.

والكلام عند الأشعرى: معنى قائم بالنفس سـوى العبارة، والعبارة دالة عليه من الإنسان؛ فالمتكلم عنده من قام به لكلام، وعند المعتـزلة من فعل الكلام؛ غير أن العبارة تسمى كلاما: إما بالمجاز، وإما باشتراك اللفـظ. قال: وإرادته: واحدة، قديمة، أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصـة، وأفعال عباده؛ من حيث إنها مخلوقة له، لا من حيث إنهـا مكتسبة لهم؛ فـعن هذا قال: أراد الجميع، خـيرها، وشرها، ونفـعها، وضرها؛ وكـما أراد وعلم، أراد من العـباد ما عـلم؛ وأمر القلم حتى كـتب في اللوح المحفوظ؛ فذلك حكمـه، وقضاؤه، وقدره، الذى لايتغيـر ولايتبدل. وخلاف المعلوم: مقدور الجنس، محال الوقوع.

٤ - الاستطاعة:

وتكليف مـا لا يطاق جائز على مـذهبه: للعلة التى ذكـرناها؛ ولأن الاستـطاعة عنده عرض، والعرض لا يبقى زمـانين: ففى حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا؛ لأن المكلف من يقدر على إحداث ما أمر بـه. فإما أن يجوز ذلك في حق من لاقدرة له أصلا على الفعل فمـحال. وإن وجد منصوصا عليه في كتابه. قـال: والعبد قادر على

أفعاله؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال: المكتسب، هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.

٥ - نظرية الكسب:

ثم على أصل أبى الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة فى الإحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة، لاتختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت فى قضية الحدوث، لأثرت فى حدوث كل محدث؛ حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح؛ وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام؛ فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة. غيرأن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل؛ إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى؛ إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد؛ حصولا تحت قدرته.

٦ - رأى الباقلانى:

والقاضى أبو بكر الباقلانى تخطى عن هذا القدر قليلا؛ فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لاتصلح للإيجاد؛ لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط؛ بل ههنا وجوه أخر، هنّ وراء الحدوث؛ من كون الجوهر: جوهرا، متحيزا، قابلا للعرض؛ ومن كون العرض، عرضا، ، ولونا، وسوادا. . . . وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتى الأحوال. قال: فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها خاصة، ويسمى ذلك: كسبا؛ وذلك هو أثر القدرة الحادثة. فقال: وإذا جاز على أصل المعتزلة: أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة فى حال: هو الحدوث والوجود، أو فى وجه من وجوه الفعل؛ فلم لايجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال: هو صفة للحادث، أو فى وجه من وجوه الفعل؛ وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة؟ وذلك أن المفهوم من حركة مطلقا ومن العرض مطلقا، غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متمايزتان؛ فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قياما. ومن المعلوم: أن الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى، وصام، وقعد، وقام. وكما لايجوز أن يضاف إلى البارئ تعالى

جهـة ما يضاف إلى العبـد، فكذلك لايجوز أن يضاف إلى العـبد جهة مـا يضاف إلى البارئ تعالى: فـأثبت القاضى تأثيرا للقدرة الحادثة. وأثرها: هى الحـالة الخاصة؛ وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القـدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقـابلة بالثواب والعقـاب؛ فإن الوجود من حـيث هو وجود لايستـحق عليه ثواب وعقاب، وخصـوصا على أصل المعتزلة؛ فإن جهة الحـسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء، والحسن والقـبح صفتان ذاتيتـان وراء الوجود؛ فالموجود من حـيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح، قال: فإذا جاز لكم إثبات صـفتين: هما حالتان، جاز لى إثبات حالة: هى مـتعلق القـدرة الحادثة. ومن قال: هى حـالة مجهـولة؛ فبيـنا بقدر الإمكان جهتها، وعرفناها إيش[1] هى، ومثلناها كيف هى.

٧ - رأى إمام الحرمين:

ثم إن إمام الحرمين«أبا المعالى الجوينى» تخطى عن هذا البيان قليلا؛ قال: أما نفى هذه الاستطاعة؛ مما يأباه العـقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجـه؛ فهو كنفى القدرة أصلا، وأمـا إثبات تأثير فى حالة لا يفـعل؛ [فهو][2] كنفى «التأثير» خـصوصا والأحوال على أصلهم لاتوصف بالوجود والعدم... فلا بد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حـقيقة، لا على وجـه الإحداث والخلق؛ فإن الخلق يشـعر باستقـلال إيجاده من العدم، والإنسان كمـا يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضـا عدم الاستقلال؛ فالفعل يـستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يـستند وجودها إلى سبب آخر؛ تـكون نسبة القـدرة إلى ذلك السبب كنسـبة الفـعل إلى القـدرة، وكذلك يـستند سبب إلى سـبب آخر.... حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب؛ فهو: الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغنى على الإطلاق؛ فإن كل سـبب ـ مهمـا استغنى من وجـه ـ محتاج من وجـه، والبارئ تعالى هو الغنى المطلق، الذى لا حاجة له ولا فقر.

٨ - نقد الشهرستانى لرأى إمام الحرمين:

«وهذا الرأى إنما أخذه من الحكماء الإلهيـين، وأبرزه فى معرض الكلام». وليس يختص نسـبة السبب إلى المسـبب ـ على أصله ـ بالفعل والقدرة؛ بل كل مـا يوجد من

(١) بمعنى: أى شىء هى، وهذا الاستعمال قديم شائع فى هذا المعنى.

(٢) لفظة «فهو» ساقطة من جميع النسخ، ولكنا نرى ضرورة إثباتها؛ حتى لايتشرد المعنى، أو يضل الفهم.

الحوادث فذلك حكمه. وحينئذ يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام فى الأجسام إيجادا، وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثا. وليس ذلك مذهب الإسلاميين. كيف ورأى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر فى إيجاد الجسم؛ قالوا: الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم، ولا عن قوة ما فى جسم؛ فإن الجسم مركز من مادة وصورة، فلو أثر لأثر بجهتيه ؛ أعنى بمادته وصورته، والمادة لها طبيعة عدمية، فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم، والتالى محال، فالمقدم إذا محال فنقيضه حق؛ وهو أن الجسم، وقوة مافى الجسم لا يجوز أن يؤثر فى جسم.

وتخطى من هو أشد تحققا، وأغوص تفكرا ـ عن الجسم وقوة ما فى الجسم ـ إلى كل ما هو جائز بذاته؛ فقال: كل ما هو جائز بذاته لا يجوز أن يحدث شيئا ما؛ فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز، والجواز له طبيعة عدمية، فلو خلى الجائز وذاته كان عدما، فلو أثر الجواز بمشاركة العدم، لأدى إلى أن يؤثر العدم فى الوجود؛ وذلك محال، فإذا لا موجد على الحقيقة إلا واجب الوجود لذاته، وما سواه ـ من الأسباب ـ معدات لقبول الوجود، لا محدثات لحقيقة الوجود؛ ومن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبى المعالى إذا كان بهذه المثابة؛ فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقة؟!

٩ - التقارب بين الأشعرى ومدرسته وضرار فى أن الله هو الخالق على الحقيقة:

هذا، ونعود إلى كلام صاحب المقالة. قال أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى: إذا كان الخالق على الحقيقة هو البارئ تعالى، لا يشاركه فى الخلق غيره؛ فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع. قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: أخص وصفه تعالى هو كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها. وقال بعضهم: نعلم يقينا أن ما من موجود إلا ويتميز عن غيره بأمر ما؛ وإلا فيقتضى أن تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية، والبارئ تعالى موجود، فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف، إلا أن العقل لا ينتهى إلى معرفة ذلك الأخص، ولم يرد به سمع؛ فنتوقف.

ثم: هل يجوز أن يدركه العقل؟ ففيه خلاف أيضا. وهذا قريب من مذهب ضرار؛ غير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية [عليه تعالى] ؛ وهو من حيث العبارة مبتكر.

١٠ - رؤية الله:

ومن مذهب الأشعرى: أن كل موجود يصح أن يرى؛ فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، والبارئ تعالى موجود؛ فيصح أن يرى، وقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه فى الآخرة؛ قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢].. إلى غير ذلك من الآيات والأخبار. قال: ولايجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة، ومكان، وصورة،ومقابلة، واتصال شعاع أو على سبيل انطباع؛ فإن كل ذلك مستحيل. وله قولان فى ماهية الرؤية أحدهما: أنه «علم» مخصوص، ويعنى بالخصوص؛ أنه يتعلق بالوجود ذو العدم، والثانى: أنه إدراك وراء العلم؛ لا يقتضى تأثيرا فى المدرك، ولاتأثرا عنه. وأثبت أن السمع والبصر للبارئ تعالى صفتان أزليتان؛ هما إدراكان وراء العلم، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. وأثبت أن اليدين والوجه صفات خبرية؛ فيقول: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد وصغوه[(١)] إلى طريقة السلف؛ من ترك التعرض للتأويل، وله قول أيضا فى جواز التأويل. ومذهبه فى الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والسمع والعقل: مخالف للمعتزلة من كل وجه. قال: الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان، والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب؛ أى أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى ـ بالقلب ـ صح إيمانه حتى لو مات عليه فى الحال كان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شىء من ذلك. وصاحب الكبيرة؛ إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى: إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبى ﷺ؛ إذ قال: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته، ولايجوز أن يخلد فى النار مع الكفار؛ لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان. قال: ولو تاب لا أقول بأنه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل؛ إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شىء؛ بلى: ورد السمع بقبول توبة التائبين، وإجابة دعوة المضطرين، وهو المالك فى خلقه، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا؛ إذ الظلم هو: التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشىء فى غير موضعه؛ وهو المالك المطلق، فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور. قال: والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا؛ فمعرفة

(١) الصغو [بفتح وسكون، أو بكسر وسكون]: الميل؛ ومنه صغت النجوم والشمس: مالت للغروب.

الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] وكذلك: شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصى؛ يجب بالسمع دون العقل.

١١- لايجب على الله شيء بالعقل:

ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل؛ لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر، وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى؛ إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع به عنه ضر. وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا، وعقابا؛ وقادر على الإفضال عليهم ابتداء: تكرما، وتفضلا. والثواب، والنعيم، واللطف؛ كله منه فضل، والعقاب والعذاب؛ كله عدل: «لا يسأل ما يفعل وهم يسألون» وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة؛ ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات؛ إذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه، ليعرف به صدق المدعى، ولابد من إزاحة العلل؛ فلا يقع فى التكليف تناقض.

والمعجزة: فعل خارق للعادة، مقترن بالتحدى، سليم عن المعارضة، يتنزل منزلة التصديق بالقول، من حيث القرينة؛ وهو منقسم إلى خرق المعتاد، إلى إثبات غير المعتاد. والكرامات للأولياء حق؛ وهى من وجه: تصديق للأنبياء، وتأكيد للمعجزات.

والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى، والكفر والمعصية بخذلانه؛ والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية. وعند بعض أصحابه: تيسير أسباب الخير هو التوفيق، وبضده الخذلان. وما ورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة؛ القلم، واللوح، والعرش، والكرسى، والجنة، والنار؛ فيجب إجراؤها على ظاهرها، والإيمان بها كما جاءت؛ إذ لا استحالة فى إثباتها. وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة فى الآخرة؛ مثل: سؤال القبر، والثواب والعقاب فيه؛ ومثل: الميزان، والحساب، والصراط، وانقسام الفريقين: فريق فى الجنة، وفريق فى السعير.... حق؛ يجب الاعتراف بها، وإجراؤها على ظاهرها؛ إذ لا استحالة فى وجودها.

١٢ - القرآن:

والقرآن عنده معجز من حيث: البلاغة، والنظم، والفصاحة؛ إذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة، فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة. ومن أصحابه من اعتقد أن الإعجاز في القرآن؛ من جهة صرف الداعي، وهو المنع من المعارضة، ومن جهة الإخبار عن الغيب.

١٣ - الإمامة:

وقال: الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، دون النص والتعيين؛ إذ لو كان ثم نص لما خفي، والدواعي تتوافر على نقله. واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر ﷺ، ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر ﷺ. واتفقوا بعد الشورى على عثمان ﷺ. واتفقوا بعده على «علي» ﷺ. وهم مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة.

١٤ - رأيه في الصحابة:

وقال: لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة. ولا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق؛ فقاتلهم «علي» مقاتلة أهل البغي. وأما أهل النهروان فهم الشراة[1] المارقون عن الدين؛ بخبر النبي ﷺ. ولقد كان «علي» ﷺ على الحق في جميع أحواله؛ يدور الحق معه حيث دار.

(١) الشُراة «بالضم» هم الخوارج الذين خرجوا على الإمام الحق علي ﷺ؛ وإنما لزمهم هذا اللقب: لكثرة غضبهم ولجاجهم وخروجهم عن الحق، أو لأنهم زعموا أنهم شروا دنياهم بالآخرة التي باعوها.

الباب السادس

منهج الإمام الأشعرى

الفصل الأول

الأشعرى والمعتزلة

الفصل الثانى

من جليل الكلام: صفات الله

الفصل الأول

الأشعرى والمعتزلة

الأشعرى يتقرب إلى ابن حنبل بالهجوم على المعتزلة:

١ - الإبانة عن منهج الرد على الجهمية:

بدأ الأشعرى كتابه: «الإبانة فى أصول الديانة» بمقدمة بيّن فيها منهجه فى العقيدة الإسلامية ومنطلقه الذى ينطلق منه وهو الكتاب والسنة ورأى أهل السنة والجماعة ثم موقفه من أهل الزيغ والبدع.

ثم بعد المقدمة قدم الرد على أهل الزيغ والبدع، على عرض قواعد أهل السنة والجماعة، ليؤكد خروجه من ثوب الاعتزال وأنه رجع إلى حظيرة أهل السنة والجماعة متبعا أحمد بن حنبل فى مسلكه إلى التفويض والتنزيه معرضا عن التأويل.

فمن هم ـ أى المؤولة ـ أهل الزيغ والبدع الذين يقصدهم الأشعرى قصدا؟ أخذ يفسر مقصوده فيهم. ومن هم. أجاب الإمام الأشعرى، بأن أهل الزيغ والبدع هما: المعتزلة وأهل القدر فصرح بذلك فيقول: أما بعد؛ فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر. . ومجوس هذه الأمة. ثم أخذ يسبغ عليهم ألبسة الأوصاف التى تؤكد على أنهم أهل الزيغ والبدع وهى كثيرة منها:

- أنهم مالت بهم الأهواء إلى تقليد رؤسائهم.
- وأنهم تأولوا القرآن على آرائهم تأويلا، لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين.
- وأنهم أهل الزيغ والطغيان.
- وأنهم أهل الزيغ والتضليل .

ثم أخذ فى نهاية الفصل يربط بين المعتزلة والجهمية والمرجئة والحرورية؛ ليدخلهم جميعا تحت مصطلح أهل البدع. محتذيا حذو الإمام أحمد فى كتابه: الرد على الجهمية والزنادقة.

ولا نرى مبررا لتحامله على المعتزلة إلا قربى للحنابلة والانخراط فى تبعية الإمام أحمد. كذلك لا نرى تقديمه فصل قول أهل الزيغ والبدع على فصل تقرير عقيدة قول أهل الحق والسنة إلا مراء ظاهرا من عدة وجوه:

- أنه بدأ مهاجما للمعتزلة الذين أزروا بالإمام أحمد عند الخليفة فشدد من عقابه عليه.
- وأنه هو الذى ربط بينهم وبين الجهمية والقدرية مجوس هذه الأمة.
- وأفرد البخارى فى صحيحه كتاب التوحيد والرد على الجهمية. وكان الذين يذهبون مذهب أحمد بن حنبل فى قوله بعدم خلق القرآن يرجون انتسابهم ليتفادوا تهمة القول بمقالة خلق القرآن [راجعه فى نفس الكتاب].

لكننا نرى أن متابعة الإمام الأشعرى لأحمد بن حنبل لم تستمر، فلقد خرج منها ونقدها فى كتابه «استحسان الخوض فى علم الكلام» وكذلك «اللمع» ثم رجع إلى التأويل به ونزيد القول تفصيلا فى موضعه كما أخذ بالحجج العقلية، لذلك رفضه الحنابلة لرؤيتهم فيه أنه مازال يحمل شيئا من الاعتزال ووصفه بعض الباحثين بالملق للرأى الشعبى.

وللقارئ أن يطالع مجمل نقده لأهل الزيغ.

٢ - وصفه للمعتزلة بأهل الزيغ والبدع(١):

- أما بعد، فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل به الله سلطانا ولا أوضح به برهانا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولاعن السلف المتقدمين.

---

(١) راجع الإبانة فى أصول الديانة لأبى الحسن الأشعرى، ٣٢٤ هـ، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين.

● وخالـفوا روايات الصـحابة رضى الله عنهم عن نبى الله ﷺ فى رؤيـة الله عز وجل بالأبصـار. وقـد جـاءت فى ذلك الروايات من الجـهـات المخـتلفـات وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الأخبار.

● وأنكروا شـفاعـة رسول الله ﷺ للمـذنبـين، ودفعـوا الروايات فى ذلك عن السلف المتقدمين.

● وجحدوا عذاب القبر، وأن الكفـار فى قبورهم يعذبون، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون رضى الله عنهم أجمعين.

● ودانو بخلق القرآن، نظيرا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٥].

● وأثبتـوا أن العباد يخلقـون الشر، نظيرا لقول المجـوس الذين أثبتوا خـالقين: أحدهما يخلق الخير، والآخر يخلق الشر وزعمت القدرية أن الله تعالى يخلق الخير، والشيطان يخلق الشر.

● وزعموا أن الله تعالى يشاء مالايكون، ويكون مالا يشاء، خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن «ما شاء الله كان، ومـا لم يشأ لم يكن»، وردا لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

فأخبر تعالى، أنا لا نشاء شيئا إلا وقد شاء الله أن نشاءه.

ولقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ [البقرة: ٢٥٣].

ولقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣].

ولقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

ولقوله تعالى مخبرا عـن نبيه شعيب ﷺ أنه قال: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الأعراف: ٨٩].

ولهذا سماهم رسول الله ﷺ: «مجوس هذه الأمة»؛ لأنهم دانوا بديانة المجوس، وضاهوا أقاويلهم، وزعمـوا أن للخير والشر خالقين، كـما زعمت المجوس ذلك، وأنه يكون من الشـرور ما لا يشاء الله، كـما قـالت المجوس، وأنهم يملكون الضـر والنفع لأنفسهم من دون الله عز وجل ردا بقـول الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا

﴿وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]. وإعراضا عن القرآن، وعما أجمع عليه أهل الإسلام.

● وزعموا أنهم منفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عز وجل، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على مالم يصفوا الله عز وجل بالقدرة عليه كما أثبت المجوس، (لعنهم الله) للشيطان من القدرة على الشر مالم يثبتوا لله (عز وجل). فكانوا مجوس هذه الأمة، إذ دانوا بديانة المجوس، وتمسكوا بأقاويلهم، ومالوا إلى أضاليلهم.

● وقنطوا الناس من رحمة الله، وآيسوهم من روحه، وحكموا على العصاة بالنار، والخلود فيها، خلافا لقول الله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤].

● وزعموا أن من دخل النار، لايخرج منها، خلافا لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ: «إن الله، عز وجل، يخرج قوما من النار بعد أن امتحشوا فيها وصاروا حُمما».

● ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله عز وجل: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

● وأنكروا أن له يدان مع قوله سبحانه: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

● وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

● وأنكروا أن يكون له سبحانه علم مع قوله: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦].

● وأنكروا أن يكون له قوة مع قوله سبحانه: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥١].

● ونفوا ما روى عن رسول الله ﷺ: «أن الله عز وجل ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا. وغير ذلك مما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ.

● وكذلك جميع أهل البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية، أهل الزيغ فيما ابتدعوا، خالفوا الكتاب والسنة، وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه

رضى الله عنهم أجمعين وأجمعت عليه الأمة كفعل المعتزلة والقدرية. وأنا ذاكر ذلك بابا بابا، وشيئا شيئا إن شاء الله تعالى وبه المعونة(١).

وبعد عرض القضايا المخالفة كما أثبتناها: ربط بين المعتزلة وأهل القدر وهما مجوس هذه الأمة، وبين جميع أهل البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية، أهل الزيغ فيما ابتدعوا، خالفوا الكتاب والسنة، وما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه رضى الله عنهم أجمعين.

إنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا فى الأصل فرعا واستمرارا للقدرية فى القرن الأول وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة.

الفصل الثانى: فى إبانة قول أهل الحق والسنة. صدره بقوله: فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة. فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التى بها تدينون.

لقد ربط الأشعرى - مخالفا نفسه فى كتابه مقالات الإسلاميين - بين المعتزلة وحزب من الخوارج والرافضة والمرجئة مع الفروق الجوهرية بين تلك الفرق، والأشعرى على علم بها ينطق بها كتابه: مقالات الإسلاميين وهو للأشعرى نفسه؛ لذلك فقد ربط المعتزلة بتلك الفرق للإزراء بها ساقه حنقه الشديد عليها. وتعصبه الأشد للحنابله فكان الكتاب وثيقة صلح بين عهد جديد للأشعرى وأحمد بن حنبل الذى جذب إليه الرأى العام بعد أن انحل عقد المعتزلة.

ثم أخذ يسرد قضايا عقيدة أهل السلف فى الفصل الثانى من ص ٢٠ إلى ص٣٣.

٣- الأشعرى يعارض الإبانة باللمع:

يبدو الأشعرى فى كتابه «الإبانة» حريصا كل الحرص على ادعائه الانتماء إلى أحمد بن حنبل رضي الله عنه. فهو يكثر من مدحه ويشيد بمنهجه ويدافع دفاعا حارا قويا عن جميع ما قاله وقرره. بل يحاول فى قوة إثبات الوجه واليدين إلى غيرذلك كما فعل. ويقول باستواء الله على العرش من غير كيف كماقال. ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف الآيات الواردة فى ذلك عن معانيها الظاهرة، كما أنه

(١) الإبانة، ص ١٦.

لايتحـدث عن «التنزيه» بأسلوب صريح. ولا عن «نظرية الكسب» أصـلا. ويهمـل فيه الكلام أيضا عن البـعث و«مشكلـة الخـاص والعـام» و«الوعـد والوعـيـد»، كمـا أنـه لا يـبين رأيه فى «التعديل» والتجوير بإسهاب وكذلك رأيه فى «الإيمان». مما جعل الباحثين الذين اعتمدوا على كتـابه هذا فى حيرة من أمره. فبعضهم اقـتصروا فى تقديره وتقويم مذهبه على ذلك، ثم عجبوا فى النهاية من تلك الشهرة التى واتته من غير أن يكون لها ما يبـررها تبريرا قويا فى كـتابه «الإبانة» بل لعل عجـبهم قد ازداد حين ادعى مـؤرخو الفكر أن الأشعـرى هو الذى وضع أساس المذهب السـائد اليوم باسم «الأشاعـرة» وقد حملهم ذلك على التماس أسباب نجاح الأشعرى فى غير مذهبه. فردوا ذلك النجاح إلى مركز أسرته[1]، وشخصيـته الروحية، وقدرته على الجدل، وكراهة الشـعب للمعتزلة، ورغبة الأمة فى أن ترى من أبنائها من يقارعهم بالحـجة ويهزمهم بالمنطق والبرهان. كما تمثل الإبانة رأى الأشعرى وتحفر هوّة عميقة بين مذهب الأشعرى ومذهب الأشاعرة رغم ادعاء هؤلاء الآخرين أنهم اتبـاعه المخلصون وتلاميذه الروحيـون. ولكن البعض الآخر من الباحثين لم يقتصر على «الإبانة» فى دراسته، بل استشار فى ذلك ماكتبه الثقات من العلماء كالباقلانى والشهرستـانى عن مذهبه. ومن هؤلاء المستشرق الهولنـدى «فنسنك» الذى وضـع الصورة المأخـوذة من «الإبانة» عن مذهبه، إلى جانب الصورة الـعقلية التى رواها هؤلاء العلماء عنه. ثم تساءل فى النهاية: أيمـكن أن يكون الأشعرى ذا وجهين. أم أن أتباعه قد تقولوا عليه؟ ثم رجا فى النهاية أن يوجـد من كتابات الأشعرى نفسه ما يؤيد تلك الصورة التى رواها أتباعه عنه والتـى تصرح «بالتنزيه أو الكسب» حتى يتضح مذهبه ويـقوى تعليله ويكون جديرا بشهـرته ومركزه. فتـتجلى لنا تلك الشخصـية التى ينتسب إليها أنها وحدها التى مكنت الإسلام من اتخاذ طريق وسط بين النقل والعقل، أو بعبارة أخرى بين الحشوية والمعتزلة.

٤- بين اللمع والإبانة مابين السلف والأشاعرة:

وشاءت إرادة الله أن يوجد ذلك المؤلف الذى نقدم لـه اليوم وهو «كتاب اللمع». فالأشعرى فى هذا الكتـاب يبدو أعمق تفسيرا وأسلم منهجـا وأشد عناية بالأدلة العقلية إلى درجة التعقـيد أحيانا. والأشعرى فى «كتاب اللمع» لا يذكـر الإمام أحمد ﷺ ولا يشيـد بمنهجه، بل هو عـلى العكس من ذلك يهاجم فى قسـوة أولئك الذين يضيـقون

(١) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٣ أبو الحسن الأشعرى، تحقيق د. حمودة غرابة.

بالنظر والاستدلال وهم «الحنابلة»، ويحاول جاهدا الاستدلال على صحة ذلك من القرآن والسنة المطهرة. والأشعرى أيضا فى «كتاب اللمع» لا يتعرض لذكر الوجه واليدين والاستواء على العرش كما فعل فى «الإبانة» بل يهمل ذلك إهمالا تاما. ويزيد على دلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية ونفيه عن الله أن يكون مشابها للحوادث. كما يتحدث فى إسهاب عن «نظرية الكسب» وما يلزم لتأييدها من الأدلة ويعطى عناية كبيرة لبعض المسائل الهامة التى أشرنا إلى إهمال «الإبانة» لها «كمشكلة البعث» وتحدد معنى«الإيمان» ومسألة «الكبيرة» و«الوعد والوعيد» و«الخاص والعام» ما لايخرج فى أساسه عن مذهب الأشاعرة.

٥ - الأشعرى يطغى عليه المنهج الاعتزالى فى اللمع:

وإذن فالصورة العقلية التى رواها الثقات من العلماء عنه هى صورة حقة قد كتبت بيد الأشعرى نفسه. وهذه الصورة العقلية التى أخذناها من «اللمع» توصل فى الوقت نفسه إلى نتائج قد تكون متعارضة أتم التعارض مع تلك النتائج التى وصل إليها من اعتمد على «الإبانة» فى تقويم مذهبه وتقدير مواهبه. فسوف يلمس القارئ ـ بعد مطالعة هذا الكتاب ـ السر فى نجاح الأشعرى. وكيف أن الأشعرى قد كسب تلك الشهرة عن أسباب ذاتية أصيلة فيه، وأن مذهبه قد نال تلك المكانة الرفيعة؛ لأنه مذهب يرضى خاصة الأمة ولا يصعب على عامتها؛ لا لأن صاحبه كان من أسرة كبيرة أو أنه قوى الشخصية. كما أن القارئ سوف يلمس أيضا بطلان الادعاء بوجود هوة سحيقة بين مذهب الأشعرى ومذهب الأشاعرة. وسوف يجد أن الخلاف بينه وبين أتباعه لم يمس أية مسألة جوهرية فى المذهب نفسه على حسب ما قرره وصوره، وإنما هو خلاف فى طريقة الاستدلال، أو فى تفسير بعض الأصول أو الزيادة فى الشرح، أو الاشتغال بمسائل لم تعرض للأشعرى فى أيام حياته.

٦ - الأشعرى بين المنهجين: السلفى والعقلى:

ولكن ذلك يعنى أن هناك صورتين مختلفتين قد وردتا عن مذهب الأشعرى: صورة يحددها «اللمع» وأخرى يحددها «الإبانة» فهل يوجد بين الصورتين تناقض؟وإذا كان فهل قررهما الأشعرى فى زمان واحد فيكون متناقضا فى نفسه؛ أم أن ذلك يعود إلى مرحلتين مختلفتين فى تطوره الفكرى بعد تحوله عن مذهب المعتزلة؟ وإذا كان الأمر كذلك فأى المرحلتين هى الأسبق: مرحلة اللمع أم مرحلة الإبانة؟

يرى مكدونالد أن الصورتين مختلفتان اختلافا بينا، ، ويرون مع ذلك أن مرحلة «الإبانة» كانت هى المرحلة الأخيرة التى انتهى إليها رأى الأشعرى، وعلى ذلك جولدتسيهر أيضا. وإن كان مكدونالد والسلفية على خلاف فى تعليل تحوله عن الصورة العقلية التى يصورها «اللمع» إلى ترك الصورة العقلية وإثبات الوجه واليدين وغير ذلك بعد رحيله إلى بغداد فى أخريات حياته ووقوعه تحت نفوذ الحنابلة.

ومعنى ذلك أنه اصطنع الصورة الثانية ليكسب بها رضا الحنابلة. وربما ليدفع شرهم أيضا. . فليست المسألة مسألة عقيدة ولكنها مسألة ملاءمة للظروف ومراعاة لماتقتضيه. ولعل مما يشهد لذلك قول بعضهم: إن الأشاعرة قد جعلوا «الإبانة» من الحنابلة وقاية. ولكن السادة السلفية لا يرضيهم هذا التعليل، بل يقولون: إن الأشعرى قد وصل إلى الحق على مراتب؛ فترك أولا مذهب المعتزلة إلى مذهبه العقلى فأصاب نصف الحق، ثم ترك أخيرا مذهبه العقلى إلى مذهب السلف فأصاب الحق كله ومات مرضيا عنه. . وهذا قول قد يبدو مقبولا ولكنه سيظل فرضا آخر هو أحق بالادعاء وأدنى إلى القبول وهو أن الصورة السلفية التى يصورها «الإبانة» قد صدرت أولا. وأن الصورة العقلية التى يصورها «اللمع» قد صدرت أخيرا وأنها كانت تحديدا لمذهب الأشعرى فى وضعه النهائى الذى مات صاحبه وهو يعتنقه ويعتقد صحته ويدافع عنه ويرضاه لأتباعه. وأسباب هذا الترجيح عندى كثيرة، فمنها ما هو نفسى، ومنها ماهو علمى. ولعل مما يعود إلى الأسباب النفسية أننا نرى الأشعرى فى كتاب «الإبانة» أشرق أسلوبا وأكثر تحمسا وأعظم تحاملا على المعتزلة وأكثر بعدا عن آرائهم. وهذه مظاهر نفسية يجدها المرء فى نفسه تجاه رأيه الذى يتركه إبان تركه أو بعيد التنازل عنه. أما من الناحية العلمية فحسب القارئ أن يراجع بابا مشتركا فى الكتابين ليرى أن كتاب «اللمع» فى ذلك الباب قد أحاط بمسائله وأجاد فى عرض أدلته. وأفاض فى اعتراضات خصومه وأحسن فى الرد عليها؛ مما يدل على أن «كتاب اللمع» لم يكتب إلا فى الوقت الذى نضج المذهب فيه فى نفس صاحبه، وأنه لم يصوره فى هذا الكتاب إلا بعد أن ألفه وأصبح واضحا عنده ويشاركنى فى هذ الرأى «فنسنك» وغيره من الباحثين.

ولكن إذا سلمنا بوجود التخالف بين الصورتين فهل يعنى ذلك الاعتراف بتناقضهما؟

رأى حمودة غرابة:

الواقع أننى لا أرى أى تناقض بين الصورة التى يحددها «الإبانة» وبين الصورة التى يحددها «اللمع»، لأن مدح الإمام أحمد والرد على المعتزلة والحرورية والجهمية فى إنكارهم الوجه واليدين والاستواء على العرش فى الإبانة، مع السكوت عن ذلك فى اللمع، لا يعتبر تناقضا؛ لأن الأشعرى يتناقض حقا إذا نفى نفيا قاطعا فى كتابه «اللمع» ولكن الرجل لم ينف بل سكت، والسكوت عن تقرير رأى فى مؤلف لايعتبر مناقضا لتقريره فى مؤلف آخر. نعم الأشعرى قد صرح فى كتابه «اللمع» بالتنزيه ومخالفة الله للحوادث، فهل يلزم من ذلك أن يكون متناقضا إذا أثبت الوجه واليدين والاستواء مثلا فى كتاب «الإبانة»؟ نعم يلزم ذلك إذا أثبت وجها مماثلا لوجهنا، وبدا مماثلة ليدنا، واستواء مشابها لاستوائنا؛ ولكن الأشعرى قد أثبت ذلك فى «الإبانة» مع التصريح فى أكثر من موضع بأن ذلك إنما هو «بلاكيف». ومعنى ذلك نفى المماثلة وعدم التعارض مع فكرة التنزيه. بل إننى أعتقد أن الصورة السلفية كما اعتنقها الصحابة والإمام أحمد وربما ابن تيمية والوهابيون لا تتعارض إلا قليلا جدا مع مذهب الأشاعرة الذين أوّلوا هذه الأشياء، أعنى الوجه واليدين والاستواء إلى غير ذلك، بالذات والقدرة والاستيلاء مثلا، لأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما. أقصى ماهنالك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد. مع القطع بأن الوجه الذى نعرف غير مراد، وأن المراد عند الأشاعرة هو الذات مثلا مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد. وهذا يعنى التأويل عندهم جميعا، ولكن ما المراد بالوجه؟ يقول السلفية: هو وصف لله أجراه على نفسه؛ فهو أعلم بمدلوله. ويقول الأشاعرة إنه لفظ عربى. وحيث قد استحال المعنى الحقيقى فليكن المعنى المجازى الذى يناسب عظمة الله هو المقصود فهما متحدان فى التنزيه والتأويل، وهذا هو المهم فى العقيدة، وما عدا ذلك فشىء لا يستحق خصاما ولا اختلافا. ولعل من الخير لهذه الأمة الإسلامية أن تفهم هذه الحقيقة واضحة جلية[1].

و لكننا نرى أن الذى يضعف رأى حمودة غرابة هو نظره إلى الموضوع على أنه اختلاف كتابين بينما الأمر ليس كذلك، أما لو نظر إلى موضوع الكتابين على أنه واحد - وهو العقيدة - والمعالجة جاءت مختلفة لتبين له أنه ليس اختلاف كتابين إنما هما مرحلتان.

(١) اللمع ص ٩.

- مرحلة اتباع السلفية: أحمد بن حنبل يمثل تلك المرحلة: الإبانة فى أصول الديانة.
- ومرحلة المنهج العقلى النقلى وهو ماتربى عليه فى مدرسة المعتزلة.

لو نظرنا إلى الموضوع بتلك الرؤية لما وجد الباحثون بونا بين الباحثين يثير شكوكهم حول المنهجين: منهج الإبانة. ومنهج اللمع.. فنرى منهج الإبانة يعبر عن مرحلة قلقة منيرة يطلب فيها الابتعاد عن الاعتزال فكان اتجاهه إلى أحمد بن حنبل ممثلا فى أتباعه وكان موقفه من المحنة قد جذب إليه الرأى الشعبى، والأشعرى كان فى حاجة إلى شعبية تساند تحوله الجديد. فليس فى الأمر مايحتمل التناقض أو أنه ذو وجهين. أما منهج اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع. فإن منهجه فيه منهج عقلى نقلى يتناسب مع موضوعه وهو الرد على أهل الزيغ والبدع ويعنى المعتزلة. فإننا نراه أنه قد جعل عنوانه مرضيا للحنابلة واحتفظ بنفس الاصطلاحات التى استعملها أحمد بن حنبل فى كتابه الرد على الجهمية... كما اقتضاه موضوع اللمع أن يرد على المعتزلة بنفس منهجهم العقلى النقلى وهذا ما جعل الحنابلة يرفضونه لما فيه بقية من اعتزال. وواقع الحال يعرب أن الإبانة هى أول تأليفه فهى أدخل فى منهج أحمد بن حنبل والوصية لأبى حنيفة وما مضى عليه عصر السلف وأدعى إلى جذب الرأى الشعبى ويتناسب مع التحول السياسى على يدى المتوكل الذى ناصر أهل السنة وأقصى المعتزلة عن بلاطه. ثم بعد أن استقر به الحال واطمأن إلى ماذهب إليه أخذ يسلك سبيل المعتزلة فى قضايا جدلية لا ينفع معها سوى منهج المعتزلة فكان كتابه: «اللمع» خطة على منهج المعتزلة فى صيغة أهل السنة والجماعة وعلى هذا حاك منهجه الأشعرى.

٧ - الأشعرى شديد النقد للمعتزلة:

- جرت عادة الأشعرى فى كتابه: «مقالات الإسلاميين» أن يسند الرأى إلى قائله أو إلى أصحابه... وفى كتابه مصطلحات كثيرة منها: قال أهل الإثبات... قال عوام المسلمين.. قال بعض المنتحلين للتوحيد.. قال بعض منتحلى الحديث.. وقال قوم منهم.. وقال قائلون من المشبهة.. وقال قوم من الغالية.. وقال عامة أهل الإسلام.. وقال بعض الضعفاء من العامة.. وهذه الاصطلاحات ذكرها فى باب المعتزلة فماذا يقصد الأشعرى من هذه المقولات.. مما يجعلنا نتساءل هل هذه أقسام من المعتزلة أو هى حشو زائد على فرق المعتزلة.

● نرى الأشعرى فى كتابه المقالات يشتد فى نقده على المعتزلة تلويحا وتصريحا. . يقول على سبيل التلويح فى هذا ذكر اختلاف الناس فى الأسماء والصفات الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين، وعمى العمين، وحيرة المتحيرين الذين نفوا صفات البارئ رب العالمين. وقالوا إن الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه، وهد قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حى ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا نقول: عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ماكانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك؛ ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك.

وقد أفصح بذلك رجل يعرف «بابن الإيادى» كان ينتحل قوله، فزعم أن البارئ سبحانه عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة. ومنهم رجل يعرف بـ «عباد ابن سليمان» يزعم أن البارئ عالم قادر سميع بصير حكيم جليل فى حقيقة القياس.

والذى نراه أن الإمام الأشعرى قد بالغ كثيرا فى نقده ومتحاملا أحيانا بل وخارجا عن حد الموضوعية الذى ألزم نفسه بها فليس المعتزلة نفاة أو معطلة إنما هم منزهون وقد ذكر الأشعرى قول المعتزلة فى التوحيد وصدرها بقوله أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وحين أراد أن يسند أحدا منهم استند إلى رجل غير معروف وفق قوله: رجل يعرف بـ «ابن الإيادى». وهذا نص ما أجمعت عليه المعتزلة.

٨ - ماأجمعت عليه المعتزلة:

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا

يسكن، ولا يتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الخلو فى الأماكن، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط له الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولاتجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرا حيا، ولايزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولاتحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شىء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ماخلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذى غاية فيتناهى، لا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم فى التوحيد، وقد شاركهم فى هذه الجملة الخوارج، وطوائف من المرجئة، وطوائف من الشيعة، وإن كانوا للجملة التى يظهرونها ناقضين، ولها تاركين(١).

هذه مجمل نقاط آراء شيخ مدرسة البصرة الاعتزلية، قدمناها قبل أن نعرض للآراء التى أحصاها الأشعرى فى كتابه المقالات ونسبها لشيخه الجبائى:

٩ - مجمل نقاط آراء أبى على الجبائى:

وهى نقاط تجمع مجمل آراء الجبائى تتبعناها من كتابين:

- الملل والنحل للشهرستانى.
- والفرق بين الفرق للبغدادى.

(١) راجع المقالات ص ٢٣٦.

ورأينا أن نقدمها قبل حصرها من كتاب الأشعرى مقالات الإسلاميين والشهرستانى من المؤلفين الذين يتميزون بالفحص النقدى المحايد من غير غلبة التحيز النقدى للأشاعرة.

أما البغدادى فهو يتميز بالإحاطة كما يتحدث عنوان كتابه: الفرق بين الفرق لكنه يخالطه شيء من التحيز للأشاعرة فيخرج به عن حد الإنصاف الجميل وكان الغرض من تقديم هذين المؤلفين:

هو تقديم خلفية فكرية تعين العقل المحلل على تحليل ما جاء فى المقالات عن الجبائى ومدى إنصاف الأشعرى له بقدر الإمكان.

كان الجبائى إمام المعتزلة البصريين، وكان أهل خوزستان (جنوبى غرب فارس) على مذهبه. وآراء الجبائى كثيرة الغموض وخصوصا فى الصفات؛ وذلك راجع إلى أنه اعتمد على الفلسفة اليونانية كثيرا مع الجدل. ومن آرائه(١).

ـ أن الله موصوف بصفات التعظيم، فمعنى قولنا أن الله سميع بصير عالم.. إلخ «أنه حى لا آفة فيه». لا أن هذه الصفات فى محل (أى أنها متصلة بالله). وقد أخذ الجبائى ذلك من قول فلاسفة اليونان فى العقول المفارقة (أى أن العقل قوة فاعلة ولكنها هى غير موجودة فى جسم ولا متصلة بمادة).

والله عالم بذاته، قادر بذاته، حى بذاته، «أى لايقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما» (الشهرستانى ١ : ١٠١). والملموح فى ذلك أن صفات الله ليست قوى منفصلة عن ذات الله ومدركة الموجودات الجزئية فى عالمنا على مثال صفاتنا.

على أن القدم أخص صفات الله.

والجبائى يفرق فى صفات الله بين سميع وسامع، وبصير ومبصر. فالصفة تصير قائمة بالذات (أى القدرة على البصر، سواء أكان هنالك شيء نبصره أم لم يكن). أما الصفة «مبصر» فمتعلقة بالشيء الذى نبصره فعلا فى وقت من الأوقات (إن الإنسان إذا كان سليم العينين ثم أغمض عينيه فإنه لا يسمى مبصرا، ولكنه يظل يسمى بصيرا).

(١) الفرق بين الفرق ـ البغدادى ص ١١٠، ١١١. والملل والنحل الشهرستانى ص ٩٨ ـ ١٠٨.

وأسماء الله عند الجبائى تجرى على القياس، فكل فعل ينسب إلى الله يمكننا أن نشتق منه أسماء لله تعالى. لله فى القرآن الكريم تسعة وتسعون اسما سمى بها نفسه، ولا يجوز لنا عند أهل السنة والجماعة - أن نزيد عليها شيئا. ولكن لله تعالى أفعالا كثيرة أكثر من تسعة وتسعين. إن الله هو الذى ينزل المطر وينبت الزرع ويهزم الأعداء ويمكر بالماكرين ويستهزئ بالمستهزئين، ولكن لا يجوز لنا أن نسميه الممطر والمنبت والهازم والماكر والمستهزئ، عند أهل السنة والجماعة. أما الجبائى فيجيز ذلك.

والله عند الجبائى لا يوصف بالقدرة على أن يفعل بالعباد أفضل مما فعله بهم والله قد جعل للبشر وللأشياء خصائص معينة، وهو لا يستطيع أن يجعل إنسانا أو شيئا آخرعلى خلاف ما وضعه فيه (أن الحجر العادى يرسب فى الماء؛ فالله لا يوصف بالقدرة على أن يجعل الحجر العادى يطفو).

- إن الله لا يرى بالأبصار فى دار القرار (فى الجنة).
- الإيمان والكبائر عند الجبائى مثلها عند واصل بن عطاء.
- لا يوصف الله بالقدرة على إفناء بعض الجواهر وإبقاء بعضها، ولكنه يستطيع أن يفنى العالم جملة ومرة واحدة إذا أراد.
- الإنسان خالق لأعماله كلها: الخير والشر والطاعة والمعصية، ولكنه يفعل أفعاله المقدرة عليه (تظهر منه الأفعال التى جعلها الله طبعا فيه).
- الأخلاق والحسن والقبح معروفة بالعقل.
- الإمامة (الخلافة) بالاختيار (بالانتخاب). ورتبة الصحابة فى الفضل رتبتهم فى الإمامة (أبو بكر فعمر فعثمان فعلى). والجبائى يقول بعصمة الأنبياء، ولكنه ينكر الكرامات للأولياء وللصحابة.

١٠- للجبائى آراء طبيعية نرى مثلها لليونانيين:

- الروح جسم، غير الحياة. والحياة عرض.
- الثقل هو الثقيل، والخفة هى الخفيف (الثقل مادة الشىء، ومادة الشىء هى الشىء نفسه).
- قال بالجزء الذى لا يتجزأ ثم إن الجوهر الواحد (الجزء الذى لا يتجزأ) يقبل الأعراض فتجوز عليه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة.

- للحجر فى حال انحدار وقفات (راجع قول زينون الإيلى فى السهم المنطلق)(١).

١١ - موقفه النقدى من العلاف:

ولا نشك فى أن أبا الحسن الأشعرى كان واسع الثقافة عميق النظر دقيق الفكر يشهد عليه كتابه: مقالات الإسلاميين. كما كان ناقدا محللا لمقالات الإسلاميين وكان كثيرا ما يوصل الآراء ويرجع بها إلى أصحابها. وهذا ولا ريب من فقهه للآراء وأصحابها. وكنا نرى أنه حين يؤصل الآراء كان يدل على ثقافة واسعة بالأديان والمذاهب الفلسفية. فنراه يذكر تحت سؤاله: هل الصفات هى الله تعالى؟

يقول: وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافا تشتت فيه أهواؤهم، واضطربت فيه أقاويلهم.

ثم يقول: فقال شيخهم «أبو الهذيل العلاف». . .

لم يذكر الأشعرى العلاف باسمه كاملا وماصدره بشيخهم إلا فى هذا المقام. فياترى ماذا يقصد الأشعرى من ذلك هل هو التهكم الساخر؟ حقيقة ذلك مايعنيه الأشعرى لأنه حين تعرض لذكر رأيه أعتبره ناقلا عن أرسطو أى استمد من شيخ الفلاسفة، مؤكدا نقده السابق للمعتزلة: أنه لولا الخوف لأظهروا ما أظهرته الفلاسفة، ولم يكن الأشعرى مع العلاف يريد تأصيلا بقدر ما كان يبتغى كشف عوار نقله من الفلاسفة وشيخهم أرسطو - حقيقة كان العلاف يتذوق الفلسفة وهو صاحب نظرية الكمون والحركة المتولدة. وكانت آراؤه مثار نقد من المعتزلة وخاصه شيخ الأشعرى الجبائى. وكان الجبائى يقول: ليس بينى وبين أبى الهذيل العلاف خلاف إلا فى أربعين مسأله من هنا نستطيع القول أن نقد الأشعرى لأبى الهذيل إنما ترسم فيه خطى أستاذه.

١٢ - هل الصفات هى الله تعالى؟

وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافا تشتت فيه أهواؤهم، واضطربت فيه أقاويلهم.

(١) فقال شيخهم «أبو الهذيل العلاف»: إن علم البارى سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته، وكذلك كان قوله فى سائر صفات ذاته وكان يزعم أنه

---

(١) تاريخ الفكر العربى ص ٢٣٠ عمر رضا فروخ.

إذا زعم أن البارئ عالم فقد ثبت علمـا هو الله، ونفى عن الله جهلا، ودل على معلوم كان أو يكون.

وإذا قال:إن البارئ قادر فقد ثبتت قدرة هى الله، ونفى عن الله عجزا، ودل على مقدور يكون أو لا يكون، وكذلك كان قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب.

وكان إذا قـيل له: حدثنا عن علم الله سـبحانه الذى هو الله، أتـزعم أنه قدرته؟ أبى ذلك، فـإذا قيل له: فهـو غيـر قدرته؟ أنكر ذلك، وهذا نـظير ما أنكـره من قول مخالفيه: إن علم الله لايقال هو الله ولا يقال غيره.

وكان إذ قيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله فقل إن الله تعالى علم، ناقض ولم يقل إنه علم مع قوله:إن علم الله هو الله.

وكان يسأل «الثنويـة» فيقول لهم: إذا قلتم إن تباين النور والـظلمة هو هما، وإن امتزاجهما هو هما، فقولوا: إن التباين هو الامتزاج.

وكـان يسـأل من يزعم أن طول الشىء هو هو وكـذلك عـرضـه: هل طوله هو عرضه؟ وهذا راجع عليه فى قوله إن علم الله هو الله، وإن قدرته هى هو؛ لأنه إذا كان علمـه هو هو، وقدرته هى هو، فـواجب أن يكون علمه هو قـدرته، وإلا لزم التناقض كما لزم أصحاب الاثنين.

وهذا أخذه أبو الهذيل عـن أرسطاطاليس؛ وذلك أن أرسطاطاليس قال فى بعض كتبه: إن البـارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله؛ فحـسن اللفظ عند نفسه، وقال: علمه هو هو، وقدرته هى هو.

وكان قول: إن لمقدورات الله ومعلوماته مما يكون ومما لايكون كلا وغاية وجميعا، كمـا أن لما كان كلا وجـميعـا، وإن أهل الجنة تنقطع حركـاتهم فيسكنـون سكونا دائما لايتحركون، وكان يقول بانقطاع الأكل والشرب والنكاح.

وكان أبو الهذيل إذا قيل له: أتقول إن لله علما؟ قال: أقول إن له علما هو هو، وإنه عالم بعلم هو هـو، وكذلك كان قوله فـى سائر صفات الـذات، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبته، وذلك أنه لم يثبت إلا البارى فقط.

وكان يقول: معنى أن الله عالم معنى أنه قادر، ومعنى أنه حى أنه قادر، وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للبارئ صفات لا هى هو ولا يثبت إلا البارئ فقط.

وكان إذا قيل له: فلم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى؟ قال: لاختلاف المعلوم والمقدور.

وحكى عنه «جعفر بن حرب» أنه كان لا يقول: إن الله سبحانه لم يزل سميعا ولا بصيرا لا على أن يسمع ويبصر؛ لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر.

(٢) فأما «النظام» فإنه كان ينفى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالما حيا قادرا سميعا بصيرا قديما بنفسه، لابعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله فى [سائر] صفات الذات.

وكان يقول إذا ثبت البارئ عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قديما أثبت ذاته، وأنفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب.

فإذا قيل له: فلم اختلف القول عالم والقول قادر والقول حى، وأنت لاتثبت إلا الذات، فما أنكرت أن يكون معنى عالم معنى قادر ومعنى حى؟

قال: لاختلاف الأشياء المتضادات المنفية عنه من الجهل والعجز والموت، فلم يجب أن يكون معنى عالم قادر ولا معنى عالم معنى حى.

وكان يقول: إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد.

١٣ - تأصيل الأشعرى للآراء:

هل يقدر الله أن يقدر أحدا على فعل الأجسام:

كذلك وهو يعرض سؤاله: هل يقدرالله أن يقدر أحدا على فعل الأجسام؟ نراه يقدم عرضه لآراء المعتزلة مسفها إياها ـ فتارة ينسبه إلى النصارى... وتارة إلى اليهود... وإلى أصحاب «ياسين» وهو مشتق من قول أصحاب الفلك فيقول:

هل يقدر الله أن يقدر أحدا على فعل الأجسام؟

واختلف الناس: هل يقدر الله سبحانه أن يقدر أحدا على فعل الأجسام أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وهل يقدر الله أن يقدر أحدا على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وهل يقدر الله أن يخلق قدرة لأحد على شىء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟

(١) فقال «معمر»: لايوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولاحياة، ولا يجوز ذلك عليه.

(٢) وقال «النظام» و«الأصم»: لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر، وحياة غير الحى، وأحالا ذلك.

(٣) وقال «عامة أهل الإسلام»: إن الله سبحانه قد أقدر العباد وأحياهم، وإنه لا تقدر أحد إلا بأن يخلق الله له القدرة، ولا يكون حيا إلا بأن يخلق الله له الحياة.

(٤) وقال قائلون من «المشبهة»: إن الله سبحانه قد أقدر العباد على فعل الأجسام، وإنه لا يفعل إلا ما كان جسيما، وإن العباد يفعلون الأجسام الطويلة [العريضة العميقة].

(٥) وقال قوم من «الغالية»:إن الله سبحانه قد أقدر على بن أبى طالب رضوان الله عليه على فعل الأجسام، وفوض إليه الأمور والتدبيرات.

(٦) وقال قوم منهم: إن الله سبحانه قد أقدر نبيه عليه السلام على فعل الأجسام واختراع الأنام، وهذا كقول من قال من النصارى: إن الله خص عيسى بلطيفة يخترع بها الأجرام وينشئ بها الأجسام، وهو كقول من قال من اليهود إن الله سبحانه خلق ملكا وأقدره على خلق الدنيا، فذلك الملك هو الذى خلق الدنيا وأبدعها، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وهو قول أصحاب «ابن ياسين» وهو مشتق من قول أصحاب الفلك الذين قالوا: إن الله خلق الفلك، وأن الفلك هوالذى خلق الأجسام وأبدع هذا العالم الذى يلحقه الكون والفساد، وأن ما أبدعه البارئ لا يلحقه كون ولا فساد.

(٧) وقال بعض الضعفاء من العامة: إن النبيين هم الذين فعلوا المعجزات والأعلام التى ظهرت عليهم.

(٨) وقال «عامة أهل الإسلام»: لايجوز أن يقدر الله سبحانه مخلوقا على خلق الأجسام، ولا يوصف البارئ بالقدرة على أن يقدر أحدا على ذلك، ولو جاز ذلك لم يكن فى الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم.

(٩) وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الإقدار عليها كثير من أهل النظر، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه

بالقدرة على أن يقدر أحدا على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة وبرودة، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الإنسان فحكمه هذا الحكم عندهم، وهذا قول «أبى الهذيل» و«الجبائى».

(١٠) وقال قوم: يجوز أن يقدر الله سبحانه عباده على فعل الألوان والطعوم والأراييح والإدراك، بل قد أقدر [هم] على ذلك، ولا يجوز أن يقدر أحدا على الحياة والموت، وهذا قول «بشر بن المعتمر».

(١١) وكان «أبو الحسين الصالحى» يقول فى كل الأعراض من الحياة والموت وغيرها: إن الله قادر على أن يقدر عباده على ذلك، وينكر الوصف لله بالقدرة على أن يقدرهم على الجواهر.

قدرة الله وهيمنته وكسب الأشعرى:

يركز الإمام الأشعرى تركيزا شديدا على قدرة الله وهيمنته فى كتابيه المقالات والإبانة كما يراها تتضح فى قوله أنه لا شىء على الأرض - خيرا أو شرا - إلا بإرادة الله فكل شىء بإرادة الله، وفى القرآن الكريم: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٠]؛ ولذا يقول المسلمون: «ما أراده الله يكون وما لم يرده لم يكن».

كذلك التدليل عليها على مبدأ الإجماع فى مؤازرة البرهان المأخوذ من القرآن الكريم، فقد استدل أولا بآية كريمة ثم بإجماع المسلمين على أن ما أراده الله كان وما لم يرده لم يكن.

ومن المؤكد أن المعتقد العام عند المسلمين وهو ارتباط ماكان بإرادة الله واضح تماما فى بعض فصول كتاب الإبانة للأشعرى، فالمبدأ الجبرى (القدرى) القديم الذى مؤداه ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطاك لم يكن ليصيبك قد تردد فى مواضع مختلفة وثمة أثر لما تردد فى الحديث الشريف عن القلم، ومعرفة الله لما يفعله البشر وتدوينه (بالقلم) ما سيفعلون.

وثمة نقطة قريبة ألحّ الأشعرى عليها إلحاحا شديدا فى كتابه الإبانة عن الفرق بين المؤمن والكافر. وهذه الفكرة تصبغ كل ماكتبه الأشعرى عن الهداية والضلال والختم (بفتح الخاء) وتميزها، وهى أفكار مرتبطة بفكرة هيمنة الله المطلقة فهو سبحانه يريد (أو

يشاء) كل ما هو موجود، فإن كان كفر الإنسان وكبائره من عمله هو وليست أشياء أرادها الله (شاءها)، فإن هذا يعنى أن الله غير قادر.

وهذا أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه؛ لذا فالأشعرى قد خلص إلى نتيجة مؤداها أن الله خالق لكفر الإنسان وكبائره.

فقد تناول الأشعرى الفعل البشرى أو النشاط البشرى فى إطار الهيمنة المطلقة لله سبحانه موفقا بين الهيمنة الإلهية واستطاعة العبد. إن استطاعة الإنسان على الفعل مصاحبة للفعل نفسه وأنها - أى الاستطاعة - لم تكن موجودة قبل ذلك، ومن هنا فإن الاستطاعة مخصصة لفعل واحد أو عمل واحد وليست مطلقة، ومن هنا فإن العمل وإن كان عمل الإنسان إلا أنه لايتم إلا من خلال «قدرة» أو استطاعة خلقها الله فيه، وهذه الاستطاعة فى يد الله سبحانه دائما لا يفلتها ولا يفقد السيطرة عليها فهو المهيمن القادر، ولا يبقى إلا ظل لمسئولية الإنسان عن عمله.

وأكد الأشعرى أن الله سبحانه إلى جانب كونه قادرا على خلق الكسب (ماكسبت يداه) للإنسان، فإنه أيضا - أى الله سبحانه - قدرعلى إجباره على فعل الشر.

قبول الأشعرى لفكرة الكسب أو الاكتساب: وربما يكون قد احتفظ بفكرة الجبائى للفكرة وعدم اقتناعه بها، أشار الأشعرى للفكرة مرتين فى كتاب المقالات، ومرة فى كتاب الإبانة، ففى هذه الفقرات استخدم الأشعرى الكلمة وشرحها ففى إحدى إشاراته ذكر أن معنى الاكتساب هو تحصيل الشيء أو تمكين الفرد من تحصيل الشيء بتمكينه من الاستطاعة أو القدرة، وهو هنا يشير إلى أن الاستطاعة مخلوقة، وفى فقرة أخرى يشير الأشعرى إلى أن الإنسان مهما عمل ومهما اكتسب، فإنه يظل دائما تحت الهيمنة الإلهية أو تحت إشراف الله سبحانه فلا أحد يكتسب إلا بإرادة الله. يقول وات: وقبل أن ندين الأشعرى بسبب تقليله من شأن مسئولية الإنسان عن أعماله (جعلها فى حيز أضيق من المتوقع)، يحسن بنا أن نتأمل محاولاته لحل مشكلة الشر أو مشكلة الكفر Problem of evil التى واجهها بمعنى تعرضه لها. لقد كان الأشعرى واضحا تماما فى إدراك أن هيمنة الله الكاملة وإرادته المطلقة، تعنى أنه سبحانه قد أراد كل الشر الموجود فى الدنيا، فالله ليس ضعيفا ولا هو متسم بالإهمال (بحيث تجرى الأمور دون علمه)، لكن الأشعرى كان أيضا متيقنا أن الله عادل خير. وفى إحدى مجادلاته القائمة على التناقض بين الله سبحانه وإبليس الذى اعتبره مريدا للشر (الشر المراد Willing evil) نورد هذه الفقرات.

«يقال لكم من قولكم: إن كثيرا مما شاء أن يكون إبليس كان؛ لأن الكفر أكثر من الإيمان، وأكثر ماكان قد شاء هو. وعلى هذا فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين ـ جل ثناؤه وتقدست أسماؤه؛ لأن أكثر ما شاءه كان وأكثر ما كان فقد شاءه. وفى هذا إيجاب أنكم قد جعلتم لإبليس مرتبة فى مشيئة ليست لرب العالمين ـ تعالى الله عن قول الظالمين علوا كبيرا» وأحد اتجاهات الحل تعتمد على عقيدة «عدل» الله بالضرورة، وكونه خيرا، كما يتمثل ذلك فى أنه سبحانه هو الذى قدم الشريعة، وليس من مشرع فوق الله سبحانه ليقرر له ما هو صالح وما هوطالح، فليس من مشرع لله، وليس من مشرع غير الله.

يقول الأشعرى: «وإن سألوا: فقالوا: أيما خير، الخير أو من الخير منه؟.

يقال لهم: من كان الخير متفضلا به، هو خير من الخير.

وإن قالوا: أيهما شر، الشر أو من الشر منه؟

يقال لهم: من كان الشر منه، جائز به، فهو شر من الشر، والله تعالى يكون منه الشر خلقا ـ بفتح الخاء ـ وهو عادل به.

فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه، على أنكم مناقضون لأصولكم، لأنه إذا كان، من كان الشر منه، شر من الشر، فقد خلق الله تعالى إبليس الذى هو شر من الشر الذى فيه، كما خلق ما هو شر من الشرور كلها، وهذا نقض دينكم وفساد مذهبكم».

وخلص الأشعرى من هذا إلى أن الله سبحانه وإن أراد السفه إلا أنه ليس سفيها (حاشاه عن السفه).

إنه لنقاش ممتع حقا يأخذنا إلى نقطة أبعد نحو حل هذه المشكلات (حل القضايا التى تبدو متناقضة) أكثر من حواراته الأخرى. فالعلاقة بين الإرادة البشرية وإرادته سبحانه يمكن فهمها على النحو نفسه عن طريق القياس analogy بمعنى قياس ذلك بالعلاقات بين الإرادات البشرية بعضها وبعضها الآخر أكثر مما يمكن فهمها عن طريق قياسها مع العلاقة بين القوى الفيزيقية physical forces (التى تنحو نحو التركيز على القوى البشرية والقوى الإلهية أوبين إرادة الله وإرادة الإنسان، باعتبار الإرادتين متماثلتين ـ هذا أمر غير واقعى) وهذه الأمثلة تبين كيف أن واقعة أو حادثة واحدة يمكن أن يريدها أشخاص متعددون (ذوات متعددة) بطرائق متعددة، وهى أى الواقعة (أو الحادثة) مرادة بالفعل (أى يريدها الأشخاص أو الذوات المختلفون إرادة حقيقية فعلا)، وفى ظل

هذا المفهوم يمكن فهم كيف أن إرادة الله يمكن أن تكون هى المهيمنة على عالمنا فعلا وهذا لاينفى الإرادة البشرية أو المسئولية البشرية(١).

يقول الشهرستانى: ومن وجه آخر نقول الحركات الاختيارية التى اختصت بتصرفات الإنسان ثلاث: حركة فكرية وهى من تصرفات عقله وفكره، وحركة قولية وهى من تصرفات نفسه ولسانه، وحركة فعلية وهى من تصرفات بدنه والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات إلا ولله فيها حكم بالأمر والنهى فإن الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطأ وحق وباطل، والقولية تشتمل على صدق وكذب وإقرار وإنكار وحكمة وسفه، والفعلية تشتمل على خير وشر وطاعة ومعصية وصلاح وفساد وقد قام الدليل على أن البارئ تعالى حكم عدل(٢).

١٤ - التشابه بين بعض آراء أهل السنة والاعتزال:

هل يقدر القديم على ما أقدر عليه؟

هل غادر الشعراء من متردم.... صدر بيت من الشعر العربى قاله عنترة بن شداد وهو صادق فى المجال الأدبى. كذلك نراه صادقا فى المجال الكلامى. حين تتصفح آراء أهل السنة نجدها لا تغادر بعضا من أقوال الاعتزال. ونسوق نموذجا يقرب ما ذهبنا إليه.

يميز الشحام بين فعلين:

فعل وقع من العبد اختيارا فهو من فعل الله.

وفعل وقع من العبد اختيارا فهو كسب يخلقه الله ثم يكسبه العبد.

فالله قادر على أن يخلقها والعبد قادر أن يكسبه.

أما الجبائى وكثير من المعتزلة فيقول: إن البارئ قادر على ماهو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد. وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ماقدرهم عليه، وإلى المعرفة به سبحانه وتعالى.

وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيمانا يكونون به مؤمنين، وكفرا يكونون به كافرين، وعدلا يكونون به عادلين، وكلاما يكونون به متكلمين، لأن معنى

(١) القضاء والقدر، ص ١٥٠. (٢) نهاية الأقدام، ص ٢٢٠.

متكلم أنه فعل الكلام عـنده، وكذلك القول فى سائر ما ذكـرناه من العدل والجور عنده وكذلك يحـيل ذلك فى كل شىء يوصف به الإنسان ومعنى ذلك أنه فـاعل مما اشتق له الاسم منه.

وقال أبو الهذيل لا تشـبه أفعال الإنسان فعل البارئ علـى وجه من الوجوه وكان لايصف الأعراض بأنها تشتبه.

وقال أهـل الحق والإثبات «أن البـارئ قادر على أن يخلق إيمـانا يكون عبـاده به مؤمنيـن... لكن أنكروا أن يكون البارئ مـوصوفا بالـقدرة على أن يضطر عـباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين...

وقـال أبو الهـذيل: إن البارئ يـضطر عبـاده فى الآخـرة إلى صـدق يكونون به صادقين... أمـا الأشعرى فيقـول: فأما أنا فأقول: إن كل مـا وصف بالقدرة على أن يخلق كسـبا لعـباده فهـو قادر أن يضطرهم إليه، وجـائز أن يضطرهم الله سبـحانه إلى الجور.

لا ينكر المعـتزلة هيمنة الله علـى عباده فـالله قادر على كل شىء. إنما كـما يرى الجبائى ويشـاركه العلاف وأهل الإثبات وغالب المعـتزلة: أن للإنسان فعلا كسـبيا يرتبط بمسئوليـة العبد إن خيرا فخـير وإن شرا فشر؛ لذلك لا يرى الجبـائى أن الإيمان والكفر هما من كسب العبد أى الإنسان فاعل لهما اختيارا وكسبا ومن هنا يتحقق عدل الله.

أما الأشعـرى فهو يرى بعبـارة غير واضحـة وإن كان المعنى لا يخرج عـما قرره سلفه من المعـتزلة: أن كل مـا أقدر عليه خلقـه كسبـا قادر أن يضطرهم إليـه وجائز أن يضطرهم إلى الجور. وانفرد أبو الهذيـل بأن الاضطرار، من أجل صدق عباده.. يكون فى الآخرة... وهذا ولا شك هو مـا قرره القرآن فى قـوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النور: ٢٤].

وأنكر محـمد بن عيـسى: فكرة الإلجاء مطلقـا بقوله لو ألجـأهم إلى الإيمان لم يكونوا مؤمنـين ولو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عـادلين.. صدق عـباده.. يكون فى الآخرة... وهذا ولاشك هو ماقرره القـرآن فى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النور: ٢٤].

وأنكر محـمد بن عيـسى: فكرة الإلجاء مطلقـا بقوله لو ألجـأهم إلى الإيمان لم يكونوا مؤمنين ولو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين.

لكن الأشعرى يناقشه فيقول: فقوله أى محمد بن عيسى «أن الله سبحانه قادر كلام صحيح، وقوله: على جور غيره وإيمان غيره»... خطأ.

وكلك لا يجوز أن يقال: إن البارئ قادر على خلق كسب غيره ولا يقال: إنه قادر أن يخلق كسب غيره. يقول الأشعرى والقول فى هذه المسألة «قادر» صواب، والقول إنه يخلق كسب غيره. وعلى كسب غيره خطأ. وكان يعارض من قال:إن القادر على الفعل قادر على أن يفعل لكن معمر يعارض: فيقول:إن القادر على الحركه قادر أن يتحرك.

الصلاح والأصلح:

حين تعمق المعتزلة قضية أفعال العباد ومسئولية الإنسان، وهيمنة الله تطرق بهم القول إلى تساؤل طبيعى وهو: هل البارئ قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه؟

ودار النقاش حول تلك القضية تحت مظلة عدم وصفهم الله بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد. إلا بعض منهم خرج عن قاعدتهم فقال:

إن الله قادر أن يضطر العباد إلى ظلم وجور ولا جور فى العالم ولا ظلم فيه إلا والله سبحانه فاعل ذلك.

لكن النظام وأصحابه: على الأسوارى، والجاحظ: ينكرون القول القائل بأن الله يضطر عباده إلى ظلم وجور ويرون أن الله يقدر على ترك ذلك ولا يوصف الله بالقدرة على الظلم والجور وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح. وزاد أبو الهذيل: إن الله قادر على الظلم والجور لكن لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته.. ومحال أن يفعل شيئا من ذلك... ويشاركه الرأى: أبو موسى وكثير من المعتزلة فى أن الله سبحانه يقدر على الظلم والكذب، ولا يفعلهما. فإذا قيل: فلو فعلهما؟ قالوا: لا يفعلهما أصلا، وهذا الكلام قبيح لايحسن إطلاقه فى رجل من صلحاء المسلمين.. فلذلك نستقبح القول: لو فعل. وزاد محمد بن شبيب: الجور لا يكون إلا من منقوص. وليس قدرة البارى على الجور قدرة على أن يكون منقوصا. ودار نقاش حاد بين المعتزلة البصريين والبغداديين حول فعل الله القبيح. وهل القدرة يلزمها الفعل؟ ورأى الإسكافى والبلخى وبشر بن المعتمر: لا يجوز أن يجامع الظلم ما دل لنفسه على أن الظلم لا يقع منه. وحسم «الفُوَطى» و«عباد» إذا قيل لهما: فلو فعل الظلم كيف كانت تكون القصة؟ أحالا هذاالقول، وقالا: إن أراد القائل بقوله «لو» الشك فليس

عندنا الشك فى أنه لا يظلم، وإن أراد القـائل بقوله: «لـو» النفى فقـد قال: إن الله لا يظلم ولا يجور.

ثم سلكوا بقضية الفعل الإنسانى وعلاقتـها بالهيمنة الإلهية على الإنسان؛ مسلك الدقة والتحرير والبراعة فى التحليل.

فظهر من التحليل بالنسبة للفعل الإنسانى عدة أقوال:

الفعل الإنسانى الاضطرارى: وهو الذى فعله العبد مجبرا كفعل وقع من الإنسان من غير قصد فهو فعل فعله الله أو فعل من الله.

- الفعل الإنسانى فى الآخرة اضطرارى فى الآخرة فإنه يضطر عباده إلى الصدق فى الآخرة.
- الفعل الاختيارى كالإيمان والكفر إلى غير ذلك فإنها فعل اختيارى تحقيقا لعدل الله.

أما الهيـمنة الإلهية: فهـو خالق لها. قادر عليهـا وبينوا أنه ليس بلازم أن القادر على الشىء لابد أن يفعـله وضربوا مثالا عـلى ذلك بأن الله قادر على الحَبَل لكنه غـير محبل.

وكان تقرير الأشعرى لرأيه لايخرج عما قرره سلفه من المعتزلة.

فالفعل الإنسانى لدى المعـتزلة: بين الجبر والاختيار كمـوقف الأشعرى؛ فى قوله أما أنا فأقول وسبق تقريره.

وأنكر أكثر أهل الإثبـات أن يكون البارئ موصوفا بالقـدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان يـكونون به مؤمنين، وكـفر يكونون به كـافرين، وعدل يكونون بـه عادلينْ، وجور يكونون به جائرين.

وقال «أبـو الهذيل»: إن البـارئ يضطر عبـاده فى الآخرة إلى صـدق يكونون به صادقـين، وكلام يكونون به متكلمـين؛ فيلزمــه أن يجوز القدرة أن يضطرهم إلى كـفر يكونون به كافرين، وجور يكونون به جائرين، وإلا كان مناقضا. والحق مع العلاّف فإن يوم القيامة يُشْهد عليهم أعضاؤهم.

فأما أنا فأقول أى الأشعرى: إن كل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسبا لعباده فهو قادر أن يضطرهم إليه، وجائز أن يضطرهم الله سبحانه إلى الجور.

و«المعتزلة» يصفون البارئ سبحانه بالقدرة على أن يلجئ العباد إلى فعل ما أراده منهم.

وذكر «محمد بن عيسى» ذلك وقال: لو ألجأهم أن يكونوا مؤمنين، لم يكونوا مؤمنين وكذلك لو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين، وكذلك لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين؛ لأنهم أمروا أن يأتوا بالإيمان طوعا، وأن يتركوا الكفر طوعا، فإذا أتوا به كرها وتركوا الكفر كرها لم يكونوا مؤمنين.

الحق مع محمد بن عيسى لإن الإكراه على الفعل لا يوصف صاحبه بوصف أخلاقى إن جاء فعله عدلا أو ظلما لا يقال هو عادل أو ظالم إنما هو مكره فكان المكره على الفعل له أحكام خاصة فى الشريعة.

وكان يقول: إذا فعل الله سبحانه علما كان غيره به عالما، وكذلك كل علم يفعله فغيره به عالم، وكذلك القول فى كل شىء يفعله فكان غيره موصوفا به، وكذلك إذا فعل شهوة فغيره بها مشته، وكل شهوة فعلها فغيره بها مشته، وإذا فعل عدلا فهو به عادل، وكل عدل يفعله فهو به عادل، ولا يوصف البارئ بأنه قادر أن يخلق جورا لغيره، وعن غيره (؟) إن البارئ قادر على جور غيره، وإيمان غيره، وكفر غيره، فقوله «إن الله سبحانه قادر» كلام صحيح، وقوله «على جور غيره وإيمان غيره وقول غيره» خطأ.

وكذلك لا يجوز أن يقال: إن البارئ قادر على خلق كسب غيره، ولا يقال: إنه قادر أن يخلق كسب غيره، والقول فى هذه المسألة «قادر» صواب، والقول «إنه يخلق كسب غيره» و «على كسب غيره» خطأ.

وكان يقول: إن البارئ قادر على الجور، ولا أقول «قادر أن يجور» و«لم يزل قادرا على الفعل» ولا أقول «لم يزل قادرا على أن يفعل» لأن القول «قادر أن يفعل» إخبار أنه قادر، وأنه يفعل، كالقول عالم أنه يفعل.

وزعم أن العدل ما فعله الله سبحانه، والجور هو ما لم يفعله، وإنه لا يوصف البارئ سبحانه بأنه قادر على عدل لم يفعله، واعتل بأنه لو جاز أن يفعل البارئ ما هو عدل لجاز أن يفعل ما هو جور[1].

---

(١) انظر كتاب الانتصار ص ١٧، ٢٣ وكتاب الملل والنحل ص ٣٧.

وكان يعارض من قال:إن القادر على الفعل قادر أن يفعل.

وكان «معمر» يقول: إن القادر على الحركة قادر أن يتحرك، وكان يقول: لما قلتم إنه يقدر على الحبل من لا يقال إنه قادر أن يحبل كذلك قادر على الجور من لا يقال إنه قادر أن يجور.

وكان يعارض «أبا الهذيل» فيقول له: إذا قدر القديم على الصدق فيجب أن يكون قادرا على أن يصدق، وهذا يوجب أن يكون قادرا على أن يصدق أهل الجنة.

وقال كل من أثبت البارئ قادرا على الظلم والجور من المعتزلة: إن البارئ قادر أن يظلم ويجور.

وقال «أهل الإثبات»: إن البارئ قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور، ولا بالقدرة على أن يكتسب، ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد. إلا طوائف منهم، فإنهم قالوا: إن الله قادر أن يضطر العباد إلى ظلم وجور، ولا جور فى العالم ولا ظلم فيه إلا والله سبحانه فاعل لذلك.

وقال «النظّام» وأصحابه و«على الأسوارى» و«الجاحظ» وغيرهم: لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه.

وأحالوا أن يوصف البارئ بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم فى جهنم(١).

وقال «أبو الهذيل»: إن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب، فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته، ومحال أن يفعل شيئا من ذلك(٢).

وقال «أبو موسى» وكثير من المعتزلة: إن الله سبحانه يقدر على الظلم والكذب، ولا يفعلهما، فإذا قيل: فلو فعلهما؟ قالوا: لا يفعلهما أصلا، وهذا الكلام قبيح لا يحسن إطلاقه فى رجل من صلحاء المسلمين، فكذلك لا يطلق فى الله عز وجل،

---

(١) انظر كتاب الانتصار،ص ٩.

(٢) مقالات الإسلاميين.

وليس بجائز أن يقول قـائل: لو زنى أبو بكر وكفر علي كيف يكون القول فيـهما؟ وقد علمنا أن الله سبحانه لا يظلم بالدلائل؛ فلذلك نستقبح القول: لو فعل الظلم.

وكان «أبو موسى» إذا جدد القـول عليه قال: لو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكانت تدل دلائل على أنه يظلم، وكان يكون ربا إلها قادرا ظالما.

قالوا: فأما الجـهل فالقول فيه على وجهين: إن أراد السـائل بالجهل الأفعال التى تسمى جهـلا؛ فالقول فيـه كالقول فى الظلم والكذب وإن أراد جهـل الذات بالأشياء، على معنى أنها تخفى عليه، فنحن لم نقل إنه قادر على أضداده.

وكان «بشر بن المعـتمر» إذا سئل فـقيل له: يقدر الله سبحـانه أن يعذب الطفل؟ قال: نعم، ولو عذبه لكان كافرا بالغا مستحقا للعذاب.

وكان «أبو الهذيل» إذ قيل له: فلو فعل الله الظلم؟ قال: محال أن يفعله.

وكان «محمد بن شبيب» يقول: يقدر الله أن يظلم ويجور ويكذب، ولكن الظلم والكذب لا يكونان إلا ممن به آفة، فعلمت أنه لايكون الله عز وجل.

واعتل بأن الله سبحانه لو خبـرنا أنه لا يدخل هذه الدار إلا حمار، وكان الإنسان قادرا على دخولها لم تكن قدرته علـى ذلك قدرة على أن يكون حمارا، فكذلك الجور لا يكون إلا من منقوص، وليست قدرة البارئ على الجور قدرة على أن يكون منقوصا.

وقال بعض المتكلمين:يقدر الله أن يفعل الظلم وخلافه، والصدق وخلافه، وقال: فإن قال قائل: أفـمعكم أمان من أن يفعله؟ قلنا: نعم، هو ما أظهـر من حكمته وأدلته على نفى الظلم والجور والكذب؛ فإن قيل: أفيقدر مع الدليل أن يفعل الظلم والكذب؟ قال: نعم، يقدر مع الدليل أن يفعل مـفردا من الدليل لا بأن نتوهم الدليل دليلا والظلم واقعـا؛ لأن فى توهمنا الدليل دليـلا علما بأن الظلم لا يقع، وإذا قلت «بفـعل الظلم» وهمت الظلم واقعا، وعلمـته كائنا، مع علمك أنه غير كائن، ومحـال أن يجتمع العلم والتوهم بوقـوعه [العلم] والتـوهم بأنه غيـر واقع، فلم يجز اجتـماع هذين التـوهمين وهذين العلمين فى قلب واحد.

قال: ونظير ذلك أن قائلا لو قال:«يقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان»؟ قيل له: يقـدر مع وجود الخبر أن يفـعل الإيمان، ولا بأن نتوهم وقوع الإيـمان ووجود الخبر، ولكن على أن نتوهم وقوع الإيمان مـفردا من وجود الخبر، وإلى هذا القول كان يذهب «جعفر بن حرب».

وذهب إلى هذا القول «البلخي» وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها، ولكن الأشياء التى يستدل بها العقول كانت تكون غير هذه الأشياء الدالة يومنا هذا، وكانت تكون هى هى، ولكن على خلاف هيئاتها ونظمها واتساقها التى هى عليه اليوم.

وكان «الإسكافى» يقول: يقدر الله سبحانه على الظلم، ولا يقع؛ لأن الأجسام تدل بما فيها من العقول، والنعم التى أنعم بها على خلقه أن الله لا يظلم، والعقول تدل بأنفسها على أن الله سبحانه ليس بظالم، وأنه ليس يجوز أن يجامع [الظلم] ما دل لنفسه على أن الظلم لا يقع منه.

فإذا قيل له: فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصة؟ قال: يقع والأجسام معراة من العقول التى دلت بأنفسها وبعينها على أنه لايظلم.

وقال أكثر المعتزلة: إن الله قد أقدر العباد أن يفعلوا فى غير حيزهم.

وقال بعض المتكلمين: إن العباد قد عجزهم الله سبحانه عن اختراع الجواهر لأنفسهم، وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم.

وقال بعضهم: لا يوصفون بالقدرة على ذلك، ولا بالعجز عنه؛ لاستحالته.

وقال «النجار»: إن الإنسان قادر على الكسب، عاجز عن الخلق، وإن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه.

وأبى ذلك غيره، وقالوا: لا نقول: إن الله سبحانه أعجزنا عن الخلق، ولا نقول: أقدرنا عليه؛ لاستحالة ذلك، وإن كنا قادرين على الكسب، كما أن الحركة التى يقدر البارئ عليها لايوصف بالقدرة على أن يحلها الله فى نفسه ولا بالعجز.

الصلاح والأصلح عند المعتزلة:

هل يقدرعلى خلق لطيفة لمن علم أنه لا يؤمن لكى يؤمن؟

واختلفوا: هل يوصف البارئ بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن.

فقال «أهل الإثبات» جميعا، «بشر بن المعتمر» و«جعفر بن حرب»: إن الله سبحانه يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به، فعرضه الله سبحانه بأن لم يفعل ذلك به للمنزلة

السنية والأصلح لهم ما فعله الله سبحانه بهم، ولم يكن «بشر» يقول: إن الله سبحانه لو فعل اللطيفة لم يكن الذى فعل به يستحق من الثواب دون مايستحق إذا لم يفعلها به، ثم رجع «جعفر بن حرب» عن القول باللطف بعد ذلك فيما حكى عنه.

وقال «بشر»: إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له، ولا نهاية، وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعل ولم يفعله، ولو فعله بالخلق آمنوا طوعا لا كرها، وقد فعل بهم لطفا يقدرون به على ما كلفهم.

وقالت «المعتزلة كلها، غير «ابن المعتمر»: إنه لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن، ولو كان عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا ثم لم يفعل بهم ذلك لم يكن مريدا لمنفعتهم ـ فلم يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك ـ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا!

وقال أكثر هؤلاء فى جواب من سألهم «هل يوصف البارئ أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده؟»: إن أردتم أن الله سبحانه يقدر على أمثال الذى هو أصلح مما فعله بعباده فالله يقدر من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد ادخره عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه فى إدراك ماكلفهم فإن أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يتوهم وراء الغاية، فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن مافعله بهم فهو غاية الصلاح.

وهذا ـ زعموا ـ كقول من قال: يقدر الله سبحانه أن يخلق صغيرا أصغر من الجزء الذى لايتجزأ.

وأجابوا أيضا بجواب آخر: وهو أنه لا شيء فعله الله سبحانه بعبد الله من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه لزيد، ولا صلاح فعله بزيد إلا وهو يقدر على ما هو أصلح منه لمحمد. وكذلك كل واحد من عبيده أبدا.

وزعموا أنه يجوز فى حكمة الله سبحانه أن يدخر عنهم شيئا أصلح مما فعله بهم لهم، وأن أدنى فعله بهم ليس فى مقدوره ما هو أصلح لهم منه، وليس شيء فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد.

وقال بعض من لا يصف الله بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لايؤمن من الكفار لآمن: قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده فى باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله به؛ لأنه لو أبقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعته طاعات يكون

ثوابه أعظم من ثوابه لما احترمه، فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم، وهذا قول «الجبائى».

وليس يجيز ذلك من وصفنا قوله آنفا من أصحاب الأصلح أن يكون قادرا على منزلة يكون عبده أعظم ثوابا إذا فعلها ثم لايفعلها به.

وقال «عباد»: ما وصف البارئ بأنه قادر عليه عالم بفعله وهو لا يفعله فهو جور.

وقال «إبراهيم النظّام»: إن مايقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه، إلا أن له عند الله سبحانه أمثالا وكل مثل مثل، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل؛ لأن فعل ما دون نقص، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص، ولا يقال: يقدر على ما هو أصلح؛ لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا.

وقال آخرون: إن ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف له غاية وكل وجميع، وما فعله الله سبحانه لا شيء أصلح منه، والله يقدر على مثله وعلى ما دونه ولا يفعله.

وزعموا أن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد، وأن الله سبحانه لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصلح لكانا جميعا فسادا.

وقالوا: لا يقال قدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل، لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ماهو أصلح أولى، والله سبحانه لا يدع فعل ماهو أصلح لأنه أولى به، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة، وإنما أراد منفعتهم، وليس ببخيل تبارك وتعالى، فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثل، لأنه غير عاجز، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز وهذا قول «أبى الهذيل».

وقال «أهل الإثبات»: ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية، ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه، وليس كل لطف له، وإنما لطف للمؤمنين، ومن لطف له كان مؤمنا فى حال لطف الله سبحانه له؛ لأن الله لا ينفع أحدا إلا انتفع.

وزعموا أن الله سبحانه قد كلف قوما لم يلطف لهم.

وزعمــوا أن القــدرة على الطاعة لطف، وأن الطاعــة نفســها لطف، وأن الـقرآن والأدلة كلها لطف وخير للمؤمنين، وهى عمى وشر وبلاء وخزى على الكافرين.

واعتلوا بقــول الله عـز وجـل: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: ٤٤] وبقوله: ﴿وَلَوْلا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣] وبقوله: ﴿فَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٤] وبقولـه: ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [النساء: ٨٣] وما أشبه ذلك من آى القرآن.

وقـال آخرون: مـا يقدر الله تعـالى عليـه من الصلاح له كل وغـاية، ولا شىء أصلح مما فـعل، ويقدر على مـا هو دونه، ولايقال: يقـدر على ماهو أصلح مما فـعل ولامثله؛ لأنه لو قـدر على مثله ـ زعمـوا ـ لم يكن مافعل أصلح الأمـور، وقالوا: لو قدر على ماهو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قـد بخل، وقالوا: لا يجوز أن يأمر العباد بغير ما أمرهم به.

وقال آخرون: ما يقدر عليه من الاستصلاح له كلٌّ وجميعٌ، ولا استصلاح إلا ما فعل أو يفـعل، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل، ولا على مـثله، ولا على صلاح دون مافعل؛ لأن الله عز وجل لا يدع صـلاحا إلا فعله؛ لأنه ليس ببخيل فـيمنع نعمة ويدخر فضيلة وإنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به.

ثم تجزأت القضـية إلى جزئيات فناقـشوا مسألة الفعل الإنسـانى وأداهم تحريرهم لتلك المسألة إلى اختلافهم ثم اختلفوا فى عدة قضايا:

١ ـ الاختلاف فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون.

٢ ـ الاختلاف فى جواز كون ما علم الله أنه لايكون على خمسة أقوال.

٣ ـ الاختـلاف فى قدرة الله على أن يقدر أحدا على فـعل الأجسام على سبـعة عشر قولا.

٤ ـ الاختلاف فى قدرة الله على أن يقلب العرض جسما وعكسه.

٥ ـ الاختلاف فى قدرة الله على صيرورة الجسم جزءا لا يتجزأ.

٦ ـ الاختلاف فى قدرة الله على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت.

وهكذا ـ لا أقول تتفـرع بهم المسائل ـ إنما أقول: هى قدرة تحـريرهم على تحديد المراد وتوضيح المفاهيم التى ترتبط بالقـضية الأساسية: الفعل الإنسانى وعلاقـته بالهيمنة الإلهية هو الذى دفعهم إلى مناقشاتها من كل جـوانبها. وكانت فى النهاية تتطلب تمييزا بين قدرة الله وقدرة العبد والعلاقة بينهـما فكان ما وصلوا إليه: وهو أن قدرة الله مطلقة خالقـة صانعـة محيطة شـاملة وقدرة الإنسـان تكتسب الفـعل ولا تخلقه؛ فـالله خالق والإنسان مكتسب. وكان نقاش تلك القضية كما نقلها الأشعرى فى كتابه المقالات مثمرة للغاية. وكانت دقة مـحمد بـن عبـد الوهـاب الجبائى فى التعبـير بالغة، قارن بينه وبين «عباد» يقـول عباد: ماعلم الله أنه قـادر على أن يكون، ولكن أقول: قادر عليـه، كما أقول: الله عالم به لأن إخـبارى بأن الله قادر على أن يكون ما علم أنـه لا يكون إخبار بأنه يقدر، وأنه يكون لكن الجبائى يقول: إذا قيل فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون، وأخيرا أنه أكد على أخبر، إذ لاعلم لنا بأن لايكون إلا بعـد خبر منه تعالى ـ وأخبر أنه لا يكون كيف كان، يكون العلم والخبر(١)؟

يقول الأشعرى: وقال «عباد»: ماعلم الله أنه لا يكون لا أقول: إنه قادر على أن يكون، ولكن أقول: قادر عليه، كمـا أقول: الله عالم به، ولا أقول: عالم بأن يكون؛ لأن إخـبارى بـأن الله قادر على أن يكـون ما علم أنه لا يـكون إخبـار أنه يقـدر، وأنه يكون، وكذلك الجواب فيما أخـبر الله أنه لا يكون عنده، وكان إذا قيل له: فلو فعل ما علم أنه لا يفعله؟ أحال قول [هذا] القائل.

وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبائى» إذا قيل له: فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون، كيف كان يكون العلم والخبر؟ أحال ذلك.

وكان يقول مع هذا: لو آمن من علم الله أنه لايؤمن لأدخله الله الجنة.

وكان يزعم أنه إذا وصـل مقدور بمقـدور صح الكلام، كقولـه: لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة، وكان الإيمان خيرا له، وكقول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] فالرد مقدور، فقـال: لو كان الرد المقدور لكان منهم عود مقدور، ويزعم أنه وصل محال بمحال صح الكلام، كقول القائل: لو كـان الجسم متحركا ساكنا فى حال لكان حـيا ميـتا فى حال، مـا أشبه ذلك، ويزعم أنه إذا وصل مـقدور بما هو

(١) القضاء والقدر، ص ٢٥.

مستحيل استحال الكلام، وهذا كقول القائل: لو آمن من علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر؟ وذلك أنه إن قال: كان يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقا بأن لا يكون كان الخبر الذى كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالما استحال الكلام؛ لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان، ويستحيل أن لايكون البارئ عالما بما لم يزل عالما، وإن قال: كان يكون الخبر عن أنه لايكون والعلم بأنه لايكون ثابتا صحيحا، وإن كان الشيء الذى علم وأخبر أنه لايكون استحال الكلام، وإن قال: كان الصدق ينقلب كذبا والعلم ينقلب جهلا استحال الكلام، فلما كان على أى وجه أجيب عن ذلك استحال الكلام لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل[1].

قولهم فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون.

واختلفوا فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون.

- فأجازت «المعتزلة» ذلك.
- وأنكره «أهل الإثبات».

١٥ - خبر الله مقدم على العقل:

يردد الجبائى فى معالجة قضاياه: إخبار الله... عند من صدق بأخبار الله عز وجل وحين لا يكون الخبر من الله يقول: فجائز عندنا أن يكون..

ثم يقول: معنى الجائز عندنا: هوالشك فى أن يكون أو لا يكون؛ لأن «يجوز» كما يشرح الأشعرى.. عنده أى الجبائى بمعنى الشك وبمعنى يحل.

وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائى»: ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند صدق بإخبار الله عز وجل، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لايكون فجائز عندنا أن يكون، وتجويزنا لذلك هو الشك فى أن يكون أو لا يكون.

يقول الأشعرى معلقا: لأن «يجوز» عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل.

---

(١) القضاء والقدر، ص ٢٥.

١٦ - فحص الشهرستانى النقدى فى إبطال الغرض والعلة فى أفعال الله:

وفى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض مذاهب ثلاثة:

الأول: أنها ليست معللة بعلة أصلا، ولكن يترتب عليها مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الأشعرية. ومع الطنبوى وجلال الدين الدوانى الصديقى.

والثانى: أنها ليست بمعللة بأمور مباينة له تعالى. وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية.

والثالث: أنها معللة بأمور مباينة له تعالى عن ذلك، وهو مذهب المعتزلة وإليه صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الشريعة(١).

يعرض الشهرستانى لقضية أفعال الله وعلاقة الإنسان بفعله، فى أمانة علمية وإحاطة بأطراف القضية. وهى من القضايا التى ميزت المعتزلة عن باقى الفرق الإسلامية. فهم مع إيمانهم بهيمنة الله على خلقه وأفعال الإنسان. فإن هذا الإيمان لم يمنعهم من تحميل الإنسان مسئولية أفعاله - حتى قولهم بالكسب فهو كسب اختيارى أى بإرادة الإنسان وليس كسبا يأخذ معنى الجبر كما ذهب الأشعرى - فيقدم الشهرستانى عرضه للقضية مصدرها بقوله: فى إبطال الغرض والعلة فى أفعال الله تعالى وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف ومعنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى الأجل والرزق.

١ - مذهب أهل الحق: أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا علة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له فى أفعاله ولا حامل بل علة كل شىء صنعه ولا علة لصنعه.

٢ - وقالت المعتزلة: الحكيم لايفعل فعلا إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع غيره. ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح، ثم الأصلح، هل تجب رعايته؟ قال بعضهم تجب

(١) حواشى وشروح العقائد القصدية، ص١٠، حاشية الخلخالى والمرجانى والكلنبوى، ط ١٣١٦.

كرعاية الصلاح، وقال بعضهم لا تجب؛ إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه ولهم كلام فى اللطف وتردد فى وجوب ذلك.

٣ ـ وقد قالت الفلاسفة: واجب الوجود لا يجوز أن يفعل فعلا لعلة لا ليحمد ويتزين بالحمد والشكر، ولا لأمر داع يدعوه ويحمله على الفعل، والعالى لايريد أمرا لأجل السافل بل الأفعال صدرت عن المبدئ الأول وهى استندت إلى العقل الفعال وإنما أبدع العقل بلوازمه وأبدع بتوسطه سائر الأشياء على وجه اللزوم عنه ضرورة إذًا ليس يتصور وجود واجب الوجود إلا كذلك.

٤ – قالوا إفادة الخير والصلاح من المنعم تنقسم إلى مايكون لفائدة وغرض يرجع إلى المفيد، الفائدة تنقسم إلى ماهو مثل المبذول كمقابلة المال وإلى ماليس مثلا كمن يبذل المال رجاء للثواب والمحمدة أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به؛ وهذه أيضا معاوضة وليس بجود، كما أن الأول معاملة وليس بإنعام بل الجود والإنعام هو إفادة ما ينبغى من غير عوض وغرض، فالأول قد أفاد الجود على الموجودات كلها كما ينبغى على ما ينبغى من غير ادخار ممكن من الضرورة أو حاجة أو رقبة بحيث لو قدر غيره من المكنات الوهمية كان نقصا فى ذلك الموضوع لا كمالا فكل ذلك بلا عوض ولافائدة وغيره تصور أمرا ثم عرض له احتياج إلى وجوده فيحتال لوجوده ليتم غرضه به كمن يريد أن يبنى دارا تصورها أولا ثم احتاج إليها للاستكنان والسكنى احتال لوجودها آلاتها ليتم غرضه بها أو من يهب مالا أو يعطى عطاء ابتداء أو عقيب سؤال يتصور فى نفسه.

٥ – أولا: اكتساب حمد وجزاء وحمله على ذلك ضعف حال الفقير فرق له رقة الجنسية فأنعم عليه كان الحامل له على النوال نفع يلحقه أو ضرر يدفعه وتعالى الخالق الأول عن ذلك ولم يكن تصوره وعلمه من المتصور المعلوم حتى يكون هو الحامل بل المتصور من العلم والمقدور من القدرة هذا كلام القوم وهو حسن لولا تشبيههم بأمور لا نرتضيها والتزامهم بأمور لا نستقصيها.

٦ ـ فقال أهل الحق: الدليل على أن البارئ تعالى غنى على الإطلاق إذ لو كان محتاجا من وجه كان من ذلك الوجه مفتقرا إلى من يزيل حاجته فهو منتهى

مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات، ولا يبيع نعمه بالأثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان فلو خلق شيئا ما لعلة تحمله على ذلك أو لداعية تدعوه إليه أو لكمال يكسبه أو حمد وأجر يحصله لم يكن غنيا حميدا مطلقا ولا برا جوادا مطلقا بل كان فقيرا محتاجا إلى كسب.

تقرير أهل الحق أن كل صلاح نقدره بالعقل بالنسبة إلى شخص، عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة إلى شخص آخر، فلئن كان الصلاح يقتضى وجوده بالنسبة إلى ذلك الشخص فالفساد يقتضى عدمه بالنسبة إلى شخص، فالسم فى أصحاب السموم صلاح وفى غيرهم من الحيوانات فساد، فلو كان الصلاح اقتضى وجوده فالفساد اقتضى عدمه وكما يختلف ذلك بالأشخاص يختلف الصلاح والفساد بالجزئى والكلى، ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير توجهت إلى صلاح وإنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد ولكن الكلام إنما وقع فى أن الحامل له على الفعل ما كان صلاحا يرتقبه وخيرا يتوقعه بل لا حامل له وفرق بين لزوم الخير والصلاح لأوضاع الأفعال وبين حمل الخير والصلاح على وضع الأفعال كما يفرق فرقا ضروريا بين الكمال الذى يلزم وجود الشىء وبين الكمال الذى يستدعى وجود الشىء فإن الأول فضيلة هى كالصفة اللازمة والثانى فضيلة كالعلة الحاملة.

قالت المعتزلة قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خيرا فخير وإن وقع شرا فشر بل لابد وأن ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويؤيد خيرا ثم إن النفع ينقسم إلى مايرجع إلى الفاعل إن كان محتاجا إليه أو إلى غيره وإن كان الفاعل غنيا غير محتاج كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن فى العقل وربما لا يكون المنقذ مكتسبا نفعا ومتوقعا حمدا أو أجرا، وعن ذلك ورد فى بعض الكتب ماخلقت الخلق لأربح عليهم بل خلقتهم ليربحوا عليّ.

تقرير المعتزلة أن الحكمة فى خلق العالم ظاهرة لمن تأمله بالعقل منصوصة لمن طلبها فى السمع.

أما العقل فقد شهد بأن الحكمة فى خلق العالم إظهار آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد.

وأما السمع فآيات القرآن كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢]

ولهذا صار كثير من العقلاء إلى أن أول مايخلقه الرب تعالى يجب أن يكون عاقلا مفكرا لأن خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ويتوسل إلى معرفة البارئ تعالى باستبصار عبث وسفه.

قالوا وما ذكرناه لا ينافي الغنى بل هوكمال الغنى عن خلقه فإن كمال الغنى لا يعرف إلا باحتياج كل العالم إليه واحتياج العالم إنما يعرفه العالم فيستدل به على انفراده تعالى بغناه ولله تعالى فى كل صنع من صنايعه حكمة ظاهرة وآية تدل على وحدانية باهرة لا تنكرها العقول السليمة ولا ينبو عنها إلا الأوهام السقيمة.

قال أهل الحق: مسلم أن الحكيم من كانت أفعاله بحكمة متقنة وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق.

رد أهل الحق ولابد وأن ينحو غرضا ويريد صلاحا فما المعنى بالغرض وما المعنى بالصلاح، ولا يشك أنكم تفسرون الغرض باجتلاب نفع أو دفع ضرر إذ القادر الحق على كل شيء والغنى المطلق عن كل شيء متقدس عن الضرر والنفع والألم واللذة ويتعالى عن أن يكون محلا للحوادث قابلا للاستحالة والتغيرات، وإن فسرتموه بنفع الغير وصلاحه فما المطلق وما الصلاح المطلق فى خلق العالم بأسره إن قلتم يستدل بوجود دلائله على وحدانيته.

رد أهل الحق: قيل لكم والحكيم إذا فعل فعلا لغرض معين وجب أن يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولايتخلف غرضه من وجه وإلا فينسب إلى الجهل والعجز، ومن المعلوم أن الغرض الذى عينتموه لم يحصل إذا قدرتم وهو خلق العالم فى الأقل من العقلاء وإن لم يقرر ذلك لم يحصل فى الأكثر، والغرض إذا كان معلقا على اختيار الغير لم يصف عن شوائب الخلاف فلايحصل على الإطلاق، ثم لو خلقهم ولم يكلفهم لاعقلا ولا سمعا وفوض الأمر إليهم ليفعلوا ما أرادوا يتضرر بذلك أم يلحقه نقص أو يثلم جلاله فعل، أو ليس الطيور فى الهواء والسوائم فى الفلا تغدو وتروح من غير تكليف فما السر فى تخصيص بنى آدم بالتكليف ولم ينتفع به ولا يتضرر بضده.

قالوا: ليأتي المكلف بما أمر به فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه ويكون تلذذ المكلف بالثواب والعوض المرتبين على فعله أكثر من التذاذه بنفس التفضل والكرم.

٧ ـ الشهرستانى يتعجب: قيل يا الله العجب من حكمة ما أشرفها ومن سر ما أدقه تعبت عقولكم من شدة التعمق فى استخراج المعانى فقد عاد حكمة الله تعالى فى خلق السموات والأرض بما فيه إلى أن يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله أكثر من التذاذه بتفضل يناله من غير عمل، إنا إذا فحصنا عن الأغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة، وكان الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتى المقابلة والعطية؛ فغرض الأغراض من خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ما لا يجوز أن يكون غرضا لعاقل ولا يقدر الخالق على أن يخلق لذة فى التفضيل أكثر مما يخلقها فى الثواب، واللذات كلها مخلوقة لله تعالى أولا. ينادى المكلف يارب مغفرتك أوسع من ذنوبى ورحمتك أرجى عندى من عملى يامن لاتنفعه المغفرة ولا تضره المعصية اغفر لى ما لا يضرك وأعطنى ما لا ينفعك حتى يكون ابتهاجى برحمتك ومغفرتك ألطف من التذاذى بمعرفتى وطاعتى، أو لا يعد من غاية اللؤم وركاكة الهمة أن يهدى فقير هدية حقير إلى ملك كبير سجيته البذل والعطايا من غير سؤال وعرض هدية لنيل ثواب ثم يوجب عليه العوض ويقول التذاذى بما يقابل هديتى أكثر من عطاياك التى لا تحصى، انظر كيف عادت الحكمة الإلهية فى خلق العالم بأسره عند القوم إلى أخس الدرجات فى الهمة وأمس الحاجات إلى المرمة بحيث لا يرتضيه عاقل لإرمام بيته الكثيف فكيف يرتضيه الفاطر لأحكام صنعه اللطيف فتعالى وتقدس.

وأما الآيات فى مثل قوله تعالى: ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: ٢٢]، فهى لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة لام التعليل كما قال تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] وقوله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾ [القصص: ٧٣] واعلم أنه كما لا يتطرق إلى ذات البارئ تعالى وصفاته لم تتطرق إلى صنائعه وأفعاله حتى لا يلزم أن يجاب لأنه كذا أو لكونه فلا يقال لم وجد ولم كان العالم ولا يقال لم أوجد ولم كان العالم ولا يقال لم أوجد العالم ولم خلق العباد ولم كلف العقلاء ولم أمر ونهى ولم قدر وقضى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

بين مدرسة بغداد ومدرسة البصرة:

قالت المعتزلة:نحن على طريقين فى وجوب رعاية الصلاح والأصلح: فشيوخنا من بغداد حكما بأن الواجب فى الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من إكمال العقل والإقدار على النظر والفعل وإظهار الآيات وإزاحة العلل وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل النار صلاح لهم وأصلح فإنهم لو أخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول.

وشيوخنا من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضيل وإنعام من الله تعالى من غير إيجاب عليه لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح فى حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية.

قالوا: والدليل على المذهبين أن الصانع حكيم والحكيم لايفعل فعلا يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يزيح العلل كلها فلا يكلف نفسا إلا وسعها ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والإقدار على الفعل ولايتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح، وأبلغ ما يمكن فى صلاح هو الأصلاح وزيادات الدواعى والصوارف والبواعث والزواجر فى الشرع وتقدير ألطاف، بعضها خفى وبعضها جلى، فأفعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف، وأفعال الله تعالى غدا على سبيل الجزاء إما ثواب أو عوض أو تفضل، فالصلاح ضد الفساد وكل ماعرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه إلى أخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا والإصلاح، هو إذا صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح واللطف هو وجه التيسير إلى الخير وهو الفعل الذى علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده وليس فى مقدور الله تعالى لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار، ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة والعوض هو البدل عن الفايت كالسلامة التى هى بدل الألم، والنعيم الذى هو فى مقابلة البلايا والرزايا والفتن والتفضل هو اتصال منفعة خاصة إلى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمدا وثناء ومدحا وتعظيما ووصف لأنه محسن مجمل وإن لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاما وذما وليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلى ولا مستروح شرعى إلا مجرد اعتبار إعادة فى الشاهد وتشنيعا معقولا ثم اعتبار الغائب بالشاهد وهم فى الحقيقة مشبه فى الأفعال.

فألزمت الأشعرية عليهم إلزامات:

منها قولهم إذا أوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح فى أفعاله فيجب أن توجبوا علينا رعاية الصلاح والأصلح فى أفعالنا حتى يصح اعتبار الغائب بالشاهد ولم يجب علينا رعايتهما بالاتفاق إلا بقدر ما التعرض للنصب والتعب، والنصب لو كان فاصلا بين الشاهد والغائب لكان فاصلا فى أصل الصلاح.

ومنها أن القربات من النوافل صلاح فلتجب وجوب الفرائض.

ومنها القضاء بأن خلود أهل النار فى النار يجب أن يكون صلاحا لهم قولهم بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه لايغنى فإن الله تعالى لو أماتهم أو سلب عقولهم وقطع عقابهم كان أصلح لهم، ولو غفر لهم ورحمهم وأخرجهم من النار إذ لم يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان أصلح لهم.

ومنها أن كان مافعله الرب تعالى من الصلاح لو كان حتما عليه لما استوجب بفعل ما شكر أو حمد فإنه فى فعله قضى ما وجب عليه وما استوجب عبد بطاعته ثوابا وتفضيلا فإنه فى طاعته قضى ما وجب عليه ومن قضى دينه لم يستوجب شيئا آخر.

ومنها قولهم نحن فرضنا الكلام فى إنظار إبليس وإمهاله أكان صلاحا له وللخلق أم كان فسادا، وفى إماتة النبى ﷺ هل كان صلاحا له وللخلق أم فسادا فإن كان تبقية إبليس صلاحا مع إضلاله الخلق فهلا كان تبقية النبى ﷺ صلاحا مع هدايته للخلق وكيف صار الأمر بالضد من ذلك.

ومنها قولكم إنكم حسبتم التكليف لتعريض المكلف للثواب الدائم وإذا علم الرب أنه لو اخترم العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجيا ولو أمهله وسهل له النظر لعند وكفر وجحد فكيف يستقيم أن يقال أراد به الصلاح والأصلح، ومن المعلوم أن المقصد من التكليف عند القوم الصلاح والتعريض، لا معنى الدرجات التى لا تنال إلا بالأعمال فيجب أن يكون الرب مسيئا للنظر لمن خلقه وأكمل عقله وكلفه مع العلم بأنه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة أن يكون علمه مانعا له عن إرادته والتعريض لمن هذه حاله بالنفع والثواب وفى العادة كل من عرف من حال ولده أنه لو سافر واتجر فى مال يعطيه لهلك وخسر لا يحسن من حيث العقل أن يبعثه لأجل التجارة ويعطيه المال لأجل الخسارة ولو علم من ولده أنه لو أعطاه سيفا وسلاحا ليقاتل عدوا من أعدائه لقتل نفسه

ويبقى السلاح لعدوه لم يكن من الحكمة أن يعطيه السلاح ويبعثه للقاء عدوه ألبتة بل لو فعل ذلك كان ساعيا فى هلاك ولده.

ومن مذهبهم أن الرب تعالى لو علـم أنه لو أرسل رسولا إلى خلقه وكلفه الأداء عنه مع علمه بأنه لايؤدى فإن علمـه به يصرفه عن إرادته الأداء عنه فكذلك لو علم أنه يكفر ويهلك وجب أن يصرفه عن إرادته الخيـر والصلاح له، وهذا بمثابة من أدنى حبلا إلى غريق ليـخلص به نفسه مع العـلم بأنه يخنق نفسه فـقد أساء النظر له بل قـصد به هلاكه.

ومن مذهبهم أن الرب إذا علم أن فى تكليـفه عبدا من العباد فساد الجـماعة فإنه يقبح تكليفه لأنه استفساد لمن يعلم أنه يكفر عند تكليفه.

ومن الإلزامات أن القـوم قضوا بأن الرب تعـالى قادر على التفـضل بمثل الثواب فأى غرض فى تعريض العباد للبلوى والمشاق.

قالوا الغرض فى أن استـيفاء المستحق أهنأ وألذ من قبـول التفضل وهذا كلام من لم يعرف الله حق معرفته وكيف يستنكف العبد وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى فلو خلق الخلق وأسكنهم الجنة كان حسنا منه ولو خلقهم فى الدنيا ثم أماتهم من غير تكليف كان حسنا ألا له الخلق والأمـر تبارك الله رب العالمين أليس خلقهم وكلفهم وقطع عنهم الألطاف كانوا فى الاجتهاد أحمل للمـشاق فكان الثواب لهم أكثر والالتذاذ بما يستحقونه من العوض أشـد فهلا قطع عنهم الألطاف بأسرها لتكون اللذة فى الثواب أوفر.

ثم نلزمهم فرض الكلام فى طفلين أحدهما اخـترمه قبل البلوغ لعلمه بأنه لو بلغ لكفر فصـار الصلاح فى حقه الاختـرام حتى لايستوجب عـقاب النار وآخر أوصله إلى البلوغ والتكليف فكفر فيقول يا رب هلا اخترمتنى قبل البلوغ كما اخترمت أخى حتى لا يتوجه عليّ تكليف يوجب عقاب الأبد، وطفلين آخرين اخترم أحدهما قبل البلوغ وهو ابن كافـر وقد علم أنه لو بـلغ لآمن وأصلح والآخر أوصله إلى البلوغ وهو ابن مـسلم فكفر وأفســد فيقول هلا اختـرمتنى حتى لا أستوجب عـقابا أبدا، وبالجملة من أوجب رعاية الصلاح والأصلح يـوجب اخترام الأطفال الذين علم الله تعالى منـهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر فى العالم، وإبقاء الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الإيمان حتى لا يتحقـق إلا الإيمان والمؤمـن فى الـعالم والصلاح يدور على المعلوم كيف كان،

ثم ما من أصلح إلا وفوقه أصلح والاقتصـار على الصلاح فلا معنى للأصلح ولا نهاية له ولا يمكن فى العقل رعايته . . .

هذا الإلزام هو نفس الحوار الذى جرى بين أبى الحسن الأشعـرى وشيخه الجبائى ورده كثير مـن مؤرخى الأشاعرة ووقفوا أمـامه كثيرا وبنوا عليه أمـورا منها: أنه أبحم شيخه وغلبه فى الجـدل. ومنها أنها أورثت العداوة والبغضاء بينهمـا. ومنها أنها كانت الفاصلة بين الأشعرى وشيخه ومذهب الاعتـزال. لكن الشهرستانى حين ذكرها لم يشر وهو يعرضها من باب الإلزمات إلى أنها من حـوارات الأشعرى لشيخه لامن قريب ولا من بعيد. وهذا مما يجعلنا نقول أنها من تأليفات المتأخرين.

ثم انتقـل الشهرسـتانى إلى مـايلحق بالصلاح والأصلح من مـوضوعات تـتعلق بالقضية فيقول: ثم المعتـزلة فى الآلام وأحكامها كلام وهو على مذهب الأشعرى لاتقع مقدورة لغير الله وإذا وقعت كان حكمها أحسن، سواء وقعت ابتداء أو وقعت جزاء من غيرتقـدير سبق استحقـاق عليها ولاتقدير جلب نفع ولا دفع ضـر أعظم منها بل المالك متصرف فى ملكه كما شاء سواء كان المملوك بريا أو لم يكن بريا، ومن صار من الثنوية إلى أن الآلام والأوجـاع والغمـوم منسـوبة إلى الظلمـة من دون النور فـقد سـبق الرد عليهم، ومن نسبها إلى أعمال سبقت لغير هذا الشخص فهومذهب التناسخية فقد سبق الرد عليهم، بقى استرواح العقلاء إلى أهل العادة يسـتقبحون الآلام من غير سبق جناية الألم مما يأباه العـقل وإذا اضطر إليه رام الخلاص منه فـدل ذلك على قبـحه، ونحن لا ننازعهم فى أن الآلام مما تأباه النفوس وتنفر منه الطبـاع ولكن كثيرا من الآلام مما ترضاه النفوس وترغب إليه الطباع إذا كانت ترجو فيهـا صلاحا هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبـر على شرب الدواء رجاء الشفـاء، ونرى كثيـرا إيلام الصبيان والمجـانين وشرط العوض فيه يزيد فى قـبحه والمالك قادر على التفضل بحـسن العوض عالم بأن الصلاح فى الإيلام، وبالجملة هو المتصـرف فى ملكـه له التصرف مطلقا كما شـاء يفعل مايشاء ويحكم ما يريد.

وللفريقين فى التـوفيق والخذلان والشرح والطبع وأمثـالها كلام على طرفى الغلو والتقصير والحق بينهما دون الجائز منهما.

قالت المعتزلة التوفيق من الله تعـالى إظهار الآيات فى خلقه الدالة على وحدانيته وإبداع العقل والسمع والبصر فى الإنسـان وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفا منه تعالى

وتنبيها للعقـلاء من غفلتهم وتقريبا للطريق إلى معرفتـه وبيانا للأحكام تمييزا بين الحلال والحرام وإذا فعل ذلك فـقد وفق وهدى وأوضح السبيل وبين الحجـة وألزم الحجة وليس يحتاج فى كل فـعل ومعرفة إلى توفيق مـجرد وتسديد منجز بل التوفـيق عام هو سابق على الفعل، والخذلان لايتـصور مضافا إلى الله تعالى بمعنى الإضـلال والإغواء والصد عن الباب وإرسال الحجاب على الألباب إذ يبطل التكليف له ويكون العقاب ظلما.

قالت الأشعـرية: التوفيق والخذلان ينتسـبان إلى الله تعالى نسبة واحـدة على جهة واحدة؛ فالتـوفيق من الله تعالى خلق القـدرة الخاصة على الطاعة والاستـطاعة إذا كانت عنده مع الفعل وهى تتـجدد ساعة فـساعة فلكل فـعل قدرة خاصة والقـدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدهمـا من المصيبة فالتوفيق خلق تلك القدرة المتـفقة مع الفعل والخذلان خلق قدرة المعصية وأما الآيات فى الخلق فنسبتـها إلى الموفق كنسبتها إلى المخذول والقدرة الصالحة للضدين أعنى الخير والشر أن كان توفيقا بالإضافة إلى الخير فهى خذلان بالإضافة إلى الشر.

ترجيحات الشهرستانى:

والقصد بين الطريقتين أن يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصـوصهم فعمـوم الخلق فى توفيق الله تعالى الشـامل لجميـعهم وذلك نصب الأدلة والإقدار والاستدلال وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصـوص الخلق فى توفيق الله الخـاص لمن علم منه الهداية وإرادته الاسـتقـامة وذلك أصناف لا تحصى وألطاف لا تستقصى تبتدى من كمال الاعتدال فى المزاج أحدهم من جهـة الطبيعـة طينا والثانى من جهـة الشريعة خلالا، وهذا فـى النقطة الحاصلة من الأبوين وعلتها النقش الأول من السعادة والشقاوة كـما قال رسول الله ﷺ: السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بـطن أمه، ثم التربية من الأبوين أو من الأستاذ أو من المعلم أو من أهل البلد وذى القـرابة والخلطة معـونة أخرى قـوية حتى ربما يغـير الاعتدال من النقص إلى الكمال ومن الكمال إلى النقص، وعلة النقش الثانى من الفطرة والاحتـيال كمـا قال عليـه الصلاة والسلام: فطر الله العـباد على معـرفتـه فاجتـالتهم الشياطين. وقال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. ثم الاستقلال بحالة البـلوغ وكمال العقل يحتاج إلى قوى استمـداد من التوفيق وذلك مزلة الأقدام ومـجرة الأقـلام فالتـوفيق فـيهـا من الله لا يكله إلى نفسـه مما هى عليهـا من

الاستقلال والاستبداد، والخذلان أن يخذله ويكله إلى نفسه وحوله وقوته وعن هذا كان الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة إلا بالله واجبا فى كل حال وذلك مطردة الشياطين إذ يدخل احتيال الشيطان تغريره بحوله وقوته والفطرة هى الاحتياج إلى الله تعالى والتسليم لله والتوكل على الله إذ لاحول ولاقوة إلا بالله؛ وذلك كنز من كنوز الجنة، وهذه الحالة أعنى حالة البلوغ والاستقلال هى مثار القوى الحيوانية منها الغضبية والشهوية. قال الصديق الأول يوسف عليه السلام: وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربى وذلك عند مثار القوى الشهوية، ووكز الكليم عليه السلام ذلك القبطى فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه الصلاة والسلام من القوتين جميعا فقال فى حال اللهم واقية كواقية الوليد رب لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين. وعلى هذه الحالة النفس الثالثة وهى تمتد إلى آخر العمر فلا تزيده مواعظ الشرع ترغيبا وترهيبا ولا تجانبه مواقع التقدير تنبيها وتحذيرا فإن انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجارى التقدير انشرح صدره وصار على نور من ربه فذلك الشرح والبسط، أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه، وإن جعل أصبعه فى أذنيه فلم يسمع الآيات الأمرية وأسبل جفنه على عينيه فلم يبصر الآيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم، بل طبع الله عليها بكفرهم، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة. وربما يكون الختم والطبع من قساوة فى جوهر جبلية اكتسبها من أصل فطرته وربما يكون على كفره ونفاق أثره على خلاف فطرته، فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له. فالحاصل أن الموكول إلى حوله وقوته فى خذلان الله تعالى والمتوكل على حول الله وقوته فى توفيق الله تعالى، فعلى رأى القدرية العبد أبدا فى الخذلان إذ هو موكول إلى حوله وقوته ولم يستعن بالله ولم يتوكل على الله، وعلى رأى الجبرية العبد أبدا فى الخذلان إذ هو خاذل نفسه عن امتثال أمر الله تعالى لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله تعالى.

والحق الذى لا غبار عليه إياك نعبد محافظة على العبودية وإياك نستعين استعانة بالربوبية والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال ينتسب إلى الله تعالى بشرط أن يكون حق الاسمين به أحسن الاسمين؛ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها، وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجودا وأجدرهما حصولا، بيدك الخير إنك على كل شىء قدير. اللهم من أحسن فبفضلك يفوز ومن أساء فبخطيئته

يهلك، لا المحسن استغنى عن فضلك ومعونتك ولا المسيء عليك ولا استبد بأمر خرج به عن قدرتك فيه من هذا لاهكذا غيرك صل على محمد وعلى آله افعل بى ماأنت أهله إنك أهل لكل جميل.

والقول فى النعمة والرزق قريب مما ذكرناه فمن راعى فيهما عموما قال النعمة كل ما ينعم به الإنسان فى الحال والمال والرزق كل مايتغذى به من الحلال والحرام وقد سماها الله تعالى باسمها فقال: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ﴾ [فصلت: ٥١]، ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] ومن راعى فيهما خصوصا قال النعمة فى الحقيقة مايكون محمود العاقبة وهو مقصور على الدين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لاَّ يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥] والرزق فى الحقيقة مايكون ملكا شرعا قال الله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤] والحرام لا يجوز الإنفاق منه؛ وكلا القولين صحيح إذا اعتبر فيهما الخصوص والعموم ولا مشاحة فى المواضعات، والشكر على النعم والأرزاق واجب وهو أن تراها بقلبك من المنعم فضلا فتحمده قولا ولا تستعملها فى المعاصى فعلا والأرزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدورة عليها ولكل حادث نهاية ليس تختص النهايات بحياة الحيوانات وماعلم الله إن شاء ينتهى عند أجل معلوم كان الأمر كما علم وحكم فلا يزيد فى الأرزاق زايد ولا ينقص منها ناقص، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، وقد قيل أن المكتوب فى اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق الأجل والرزق وحكم مقيد بشرط أن فعل كذا يزداد فى رزقه وإن فعل كذا نقص منهما كذا وعليه حمل ما ورد فى الخبر من صلة الرحم يزيد فى العمر، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: ١١] وقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩].

مفاهيم كلامية عند المعتزلة

قولهم فى أن البارئ لم يزل محسنا؟

القول فى أن البارئ لم يزل محسنا؟

(١) قال قائلون: لم يزل البارئ محسنا كيف يفعل؛ بمعنى أنه لم يزل عالما كيف يفعل، لا على معنى أنه لم يزل محسنا بإحسان، ولا على إثبات الإحسان لم يزل.

(٢) وقال قائلون: لم يزل الله محسنا، على الحقيقة.

(٣) وقال قائلون: الإحسان فعل، ولايجوز أن يقال: لم يزل البارئ محسنا إلا بمعنى أنه لم يزل محسنا إلى الخلق منذ خلقهم، فيكون لإحسانه أول وغاية.

(٤) وقال قائلون: لم يزل البارئ محسنا على أن سيحسن.

هل يقال لم يزل الله غير محسن؟

واختلفوا: هل يقال لم يزل البارئ غير محسن؟

(١) فقال قائلون: لا يجوز إطلاق ذلك، وإن كان الإحسان فعلا.

(٢) وقال قائلون: لم يزل البارئ غير محسن.

هل يقال: لم يزل عادلاً؟

واختلفوا: هل يقال لم يزل البارئ عادلا بنفى الجور عنه؟

(١) فقال قائلون: لم يزل البارئ عادلا، على إثباته عادلا، وإنه لم يزل كذلك فى الحقيقة.

(٢) وقال قائلون: لايقال لم يزل البارئ عادلا؛ لأن العدل فعل.

هل يقال: لم يزل غير عادل؟

واختلفوا: هل يقال لم يزل البارئ غير عادل أم لا؟

(١) فقال قائلون: لايقال ذلك.

(٢) وقال قائلون: لم يزل غير عادل ولا جائز.

هل يقال: لم يزل حليما؟

اختلفوا: هل يقال لم يزل البارئ حليما أم لايقال ذلك؟

(١) فقال قائلون: لم يزل البارئ حليما، بنفى السفه عنه.

(٢) وقال قائلون: لـم يزل حليمـا،على إثباته لم يزل كذلك، لاعلى معنى نفى السفه.

(٣) وقال قائلون: لايقال لم يزل حليما؛ لأن الحلم فعل.

هل يقال: لم يزل غير حليم؟

واختلف الذين قالوا «الحلم فعل» هل يقال: لم يزل البارئ غير حليم أم لا؟

(١) فقال قائلون: لم يزل البارئ غير حليم ولاسفيه.

(٢) وقال قائلون منهم: لايقال ذلك.

(٣) وقال قائلون: لم يزل البارئ خالقا عـادلا حليما محسنا، على [معنى] أنه لم يزل قادرا على ذلك.

قولهم فى أنه لم يزل صادقا:

القول فى أن الله لم يزل صادقا:

(١) قـالت المعتـزلة وكـثيـر من أهل الكلام: الوصف لله بالصـدق من صفـات الفعل، وإنه لايجوز أن يقال: إن الله سبحانه لم يزل صادقا.

(٢) وحكى عن «جعفر بن محـمد بن على» رضوان الله عليهم أنه كان يزعم أن الله لم يزل صادقا بنفى الكذب.

(٣) وكان «النجار» يقول: لم يزل البارئ صـادقا، على معنى لم يزل قادرا على الصدق.

(٤) وقال قائلون: لم يـزل الله سبحانه صادقـا فى الحقيقة، عـلى إثبات الصدق صفة له.

(٥) وقال قائلون: لم يزل الله متكلما، ولايسمى كلامه خبرا إلا لعلة، والصدق من الأخبار؛ فلذلك لا أقول: لم يزل صادقا.

هل يقال: لم يزل غير صادق؟

واختلف الذين قالوا: «الصدق فعل» هل يقال: «لم يزل البارئ غير صادق»؟

(١) فقال قائلون منهم: لايقال ذلك.

(٢) وقال قائلون منهم: لم يزل غير صادق ولاكاذب.

هل يقال: لم يزل رحيما؟

واختلفوا فى رحيم:

(١) فقال قائلون: لم يزل الله رحيما.

(٢) وقال قائلون: الرحمة فعل، ولايقال لم يزل رحيما.

هل يقال: لم يزل غير رحيم؟

واختلف الذين زعموا أن «الرحمة فعل»: هل يقال: «لم يزل البارئ غير رحيم»؟

(١) فأجاز ذلك بعضهم.

قولهم فى مالك

القول فى مالك:

(١) قال قوم: هو من صفات الذات، لم يزل مالكا.

(٢) واختلف الذين قالوا ذلك؛ فقال بعضهم: معنى مالك معنى قادر.

قولهم فى الولاية والعداوة

القول فى الولاية والعداوة والرضى والسخط:

(١) قالت «المعتزلة»: إن ولاية الله وعداواته ورضاه وسخطه من صفات فعله.

(٢) وقال «سليمان بن جرير» و«عبد الله بن كلاب»: من صفات الذات.

الفصل الثانى

من جليل الكلام: صفات الله

١ - الصفات والتنزيه والتفسير الاعتزالى:

وقد شغل التوحيد ووجه إدراكه، اللذان ذكر المسعودى أنهما أولى عقائد المعتزلة، بل جميع المتكلمين المسلمين، من سنِّيين ومارقين، على درجات مختلفة.

وأكثر ما يمتاز به المعتزلة هو عنايتهم، إلى أبعد حد، بتخليص مبدأ التوحيد من كل فكرة لاحقة يمكن أن تكدره أو تشوهه.

وهكذا يخشى المعتزلة أن تنطوى الصفات الكثيرة التى تعزى إلى الألوهية على تعدد فى الإله فيرفضون التسليم بوجود صفات أزلية فى الكنه الإلهى.

وكان الأوائل من علماء هذا المذهب متشددين تشددا خاصا فى إعلان هذا المبدأ الذى أطلقوا عليه اسم «التوحيد».

وقد صرح واصل بن عطاء بأن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»، والقدم هو الصفة الوحيدة التى يسلم بأنها خاصة بالكنه الإلهى.

وقد عدل هذا الرأى المطلق أبو الهذيل الذى ظهر بعد واصل بن عطاء بجيلين وكان أهم رؤساء المذهب، فسلم بأن الصفات الإلهية مظاهر للكنه الإلهى.

فقد قال: «إن البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حى بحياة وحياته ذاته».

ويرفض المعتزلة، ويبرهنون فى نظريتهم، أن يسلموا بقدم القرآن، فهم يذهبون إلى أن هذا الكتاب المقدس، المؤلف من أصوات وكلمات عربية، مخلوق، «فالجزم بقدمه جزم بوجود إلهين».

وقد شن هذا الرأى غارة شديدة على المذهب الدارج الذى عد القرآن به كلام الله نفســه، أى أزليا غــير مــخلوق، على هذا المذهب الذى تم له النصر فى العــالم السنى الإسلامى.

وقد عرضت مسألة حرية الإرادة قبل ظهــور مذهب المعتزلة كما رأينا، وذلك من قبل القدرية، ولا سيمــا معبد الجهنى وغيلان الدمشقى اللذان قتــلا بسبب ما ذهبا إليه، وذلك بعد الحكم عليهما بالإلحاد من قبل خلفاء بنى أمية حوالى سنة ٧٠٠م.

وكان مذهب القضاء والقدر سائدا فى عهد بنى أمية.

وقد لاحظنا أنه لا يوجــد فى القرآن لهذه النظرية أسس مطلقــة بمقدار ما يعتــقده عادة، فبجانب النصوص التى يستشهد بهــا تأييدا لها يمكن أن يستشهد بنصوص أخرى تتضمن اعتقادا بالحرية الأدبية.

ومآخــذ المعتزلة مــن وضع حيال هذه المســألة، التى غدت مــوضع جدل عنيف، واضح جدا.

قال واصل بن عطاء: «إن البــارئ تعالى حكيم عادل لايجوز أن يضــاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد مــن العباد خلاف مــا أمر ويحكم عليــهم شيئــا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشــر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعــالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العــباد محصــورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم»(١).

والخلاصــة هى أن المعتزلة، مع قــولهم بقدر الله فى مجــرى الحوادث الطبيعــية، كانوا يرفضون الاعتراف بالقسر الروحى والجبر الأدبى.

وإذا نظرت إلى العالم المعــتزلى الكبير، النظّام (إبراهيم بن ســيار النظّام)، الذى كان من أهم رؤســاء المذهب فى عهد الخليــفة المأمون، وجــدت هذا المذهب يؤدى عنده إلى الجبرية الطبيعية المشابهة للجبرية العلمية الحديثة، فليس عند النظّام فعل حر غير فعل الإنسان.

وترى المكان الرفيع الذى يضع المعتزلة فيه العقل البشرى من مميزات هذا المذهب.

فالمعتزلة يؤكدون أن الإنسان يمكنه أن يصل إلى معرفة الله بعقله.

(١) مجالى الإسلام، ص ١٩٨.

والإنسان لا يحتاج إلى وحى يدرك النجاة.

وكان لابد من انعكاس المبدأ العقلى عن الله والخلق على جميع أقسام تعليمهم، فترى سمة هذا التعليم فى علم التوحيد لدى المعتزلة أجل، يسعى هذا العلم أن يبقى قرآنيا بكل ما فى هذه الكلمة من معنى، ولكنه يرى، دائما، اكتراثا لوضع مقتضيات العقل فوق الدين مع محاولة التوفيق بينهما.

ومن مظاهر ذلك ما يرى من وضع المعتزلة الفاتر كثيرا، والخالى من الاحترام أحيانا، تجاه السنة.

«والشك هو الشرط الأول للعلم»، هذا ما صرح به النظّام بسبب أبى هريرة الذى هو أستاذ من أكابر أساتذة الحديث.

ولم يتردد العالم التوحيدى الأخلاقى الشهير، الزمخشرى (١٠٧٤ ـ ١١٤٣م)، الذى يعد من مفاخر هذا المذهب، فى قوله: «سر فى دينك تحت راية العلم من غير أن تقنع بالأحاديث الصادرة عن هذا المنبع أو ذاك».

ويكفى لتقدير ما ينطوى عليه هذا الرأى من جرأة، أن يفكر فى كون هذا العالم المعتزلى الذى صاغه قد عاش قبل ظهور غاليليو بخمسة قرون.

والمعتزلة هم أول من أدخل المنهاج النحوى الوثيق إلى تفسير القرآن، وقد استمسك المعتزلة، كذلك، بالناحية الرمزية من هذا الكتاب المقدس.

ويرى المعتزلة أنه لاينبغى أن يوقف عند حرفية النص فيما وعد به الأبرار فى القرآن من ثواب وما أنذر به الأشرار فيه من عقاب، بل يجب أن يفسر تفسيرا روحيا.

وما اتخذه المعتزلة من وضع فى مسألة الخلافة الشائكة يعوزه شىء من الوضوح؛ ومن الجلى أن هذه المسألة أدت إلى انقسامات فى صميم المذهب، فذهبت فرقة المعتزلة المعتدلة المعروفة بالبغدادية، بلا ضوضاء لاريب، إلى تأييد قضية الشيعة والحكم لمصلحة آل على.

ومالت فرقة البصرة إلى قضية العباسيين من غير أدنى احتجاج، وأخيرا ظهرت فرقة صغيرة فى حدود الدولة الغربية وانضمت إلى الخوارج وحاربت العباسيين بالسلاح.

ومع ذلك فإن كل شىء يثبت على العموم، أن المذهب كان ملائما.

٢ - الله عند المعتزلة:

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله تعالى خالقا للكون مدبرا له.

والتوراة والإنجيل يتحدثان عن الله وعن صفاته، والكون بأثره ومافيه من نظام يدل على وجود كائن أول متعال، والمعتزلة لاتشك أبدا فى وجوده تعالى ولكن جل همها كان البحث فى ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق.

تفخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد. ولكن كل مؤمن موحد أيضا ـ ولما كان التوحيد اعترافا بوجود إله واحد نجد المعتزلة على حذر كبير فى التحدث عن صفاته تعالى خوفا من أن يؤدى الكلام فى هذا الموضوع إلى شك يقضى على كل توحيد؛ لذلك نفت الصفات عن الله.

والاصل الأول الذى كان يقول به واصل بن عطاء رأس المعتزلة (المتوفى سنة ١٣١هـ) هو نفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة[١]؛ لأن واصل أراد أن يرد فكرة الأقانيم[٢] عند النصارى، وكان يرى فيها ثلاثة آلهة، إذ إن الثلاثة قديمة. فخشى أن تؤدى فكرة الصفات حتى الأزلية إلى شرك عند المسلمين، لذلك جنح إلى التنزيه البحت وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته.

وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين.

ثم شرع أصحاب واصل فى هذه المقالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة[٣].

وللمعتزلة حجة قوية فى نفى الصفات وردها إلى اعتبارات ذهنية للذات. تقول المعتزلة: لو قامت الحوادث بذات البارئ لا تصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف

---

(١) الشهرستانى. الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٥٣.

(٢) الأقانيم ثلاثة. الآب هو الوجود، والابن أو الكلمة وهو العلم، والروح القدس وهو الحياة (شرح المواقف لجلبى ص ٤٢٦) والمعتزلة ص ٣٧ البيرنصرى نادر.

(٣) الشهرستانى. الملل والنحل جـ ١ ص ٥٣.

لتغيـر، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مـغير[1] فإذا ماتكلمنـا عن علم الله مثلا لا يجـوز أن نعتـبر العلم صـفة قـائمة بذاته تعـالى، لأنه إما أن تكون هذه الـصفة أزلـية كالذات، وإما أن تكون حادثة. فـإذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحل فى الذات؟ وإذا حلت فـيها كـان هناك أزليان . . . وإذا كـان حادثة وحلت فى الذات فكانـت الذات قد تغيرت من حال (حـال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) والتغيـر دليل الحدوت فتكون الذات حادثة فى صـفاتها . . وهذا ما لا يتفق وكماله تعالى.

أ - تعريف المعتزلة لله:

نجد فى كتاب (مقالات الإسلاميين)[2] للأشعرى تعريفا كـاملا شاملا لله حسب رأى المعتزلة. فيقول: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد» ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وليس بجـسم ولا شـبح ولا جـثة ولا صـورة ولا لحم ولا دم ولا شـخص ولا جـوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحـة ولا مجـسة ولا بذى حـرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طـول ولا عرض ولا عمق ولا اجتمـاع ولا افتراق ولا يتحـرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذى أبعـاض وأجزاء وجوارح وأعـضاء، وليس بذى جهـات ولابذى يمين وشمـال وأمام وخلف وفوق وتحـت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن.

ولا يوصف بشىء من صـفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصـف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحات، ولا ذهاب فى الجهـات، وليس بمحدود ولا والد، ولا مولود، ولا تحيط به الأقـدار، ولا تحجبه الأستـار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالنـاس. ولا يشبه الخلق بوجه مـن الوجوه ولا تحل به العاهات، وكل مـا خطر بالبال وتصـور بالوهم فغـير مشبه له.

لم يزل أولا سابقا مـتقدما للمـحدثات، موجودا قبل المخلـوقات، ولـم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع.

(١) الشهرستانى. نهاية الأقدام ص ١١٥ من طبعة لندن وترجمة جيوم.
(٢) كتـاب مقـالات الإسلاميـين واختـلاف المصلين، تأليف الإمام أبى الحـسن على بن إسمـاعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ، عنى بتصحيحه وتحقيقه الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد.

شيء لا كالأشياء. عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولاشريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ماخلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه.. لا يجوز عليه اجترار المنافع ولاتلحقه المضار ولايناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية يتناهى ولايجوز عليه الفناء ولايلحقه العجز والنقص. تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء».

فها نحن بصدد تعريف جله نفي كل صفة عن الله، ونتيجة لهذا التعريف لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقية وواقعية أي موضوعية، ولا يمكننا أن ندرك فكرة الألوهية حتى ولا بالمشابهة مع المخلوقات لأن فكرة اللا ألوهية متعالية عن كل مخلوق مجردة عن كل صفة يتصف بها المخلوق ـ وهذا ماجعل المعتزلة تقول بأن الخلق لايستمد ماهيته من الله لأنه لوكان الأمر كذلك لوجد تشابه في الماهية بين الله والخلق ولكن ماهية الخلق لا تشارك ألبتة ماهية الله التي نجهلها تمام الجهل وتنتهي المعتزلة إلى القول بأن الله لايمنح سوى الوجود للخلق، وكل ماعدا الوجود فلايوجد أي تشابه بينه وبين الله[1].

إن هذه النقطة في غاية الأهمية لما يترتب عليها من أقوال ونظريات تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته.

ب - تحليل هذا التعريف:

إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرة تحليلية وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة إسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية، كما أنه رد أيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصر المعتزلة أي القرنين الثاني والثالث للهجرة كانت الرافضة تقول وهي معتقدة أن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول ويتنقل، وأنه كان غير عالم ثم علم، وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره[2].

ومن جهة أخرى تقول المشبهة بأن البارئ تعالى يشبه الخلق في شعوره وأحاسيسه وتفكيره وإرادته حتى أن بعضهم قال بأن له أعضاء كأعضائنا تماما محتجين ببعض آيات

(١) المعتزلة، ص ٤٠، البير نصري نادر.

(٢) كتاب الانتصار للخياط المعتزلي، ص ٨ و ص ١٠٧.

مثل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح ١٠] ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] والمشبهة تأخذ بهذه الآيات حرفيا دون أى تأويل لذلك نفت المعتزلة الجسمية عن الله كما نفت كل ما يتعلق بالجسم من حركة وسكون وصور ولون إلخ. . . كما هو واضح فى الجزء الأول من التعريف.

وكذلك نفت عنه تعالى كل ما يتعلق بالنفس الإنسانية من شعور ومعرفة (بمعنى المرور من درجة أسمى فى المعرفة) وإرادة (بمعنى الاختيار) وقالت إنه تعالى «لا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه» ولا نعلم شيئا عن ماهيته سوى أنه الواحد، فتكون المعتزلة لا إرادية. agnostiques.

وبينما يقول النصارى بثلاثة أقانيم فى الله نجد المعتزلة يرفضون كل فكرة عن الأسرار ويعلنون بأن الله «لا والد ولا مولود ولا شريك له فى ملكه» ونجد أخيرا فى هذا التعريف ردا على المثل الأفلاطونية(١) التى كما يقول أفلاطون قد أنشأ الله الخلق على صورتها. ولكن المعتزلة ترى فى هذه المثل الأزلية شركا لله وتقول أن «لامعين على إنشاء وخلق ماخلق. ولم يخلق على مثال سبق».

جـ- ما يترتب على هذا التعريف:

تقول المعتزلة بأن الله واحد ومتميز تمام التميز عن الخلق، هو الأصل الوحيد الذى بمقتضاه يفرقون بين ماهو حق وما هو باطل فى التوحيد ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط «أهل توحيد». وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة مسألة الخلق وهى مسألة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمبدأ نفى كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم المخلوق وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان تماما فى عرف المعتزلة قالوا إن الماهية المحدثة المخلوقة ليست حاصلة من الماهية القديمة، لذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئا وذاتا وعينا وحقيقة يمنحه الله الوجود ليصير كائنا(٢).

---

(١) انظر تيماوس لأفلاطون.

(١) الشهرستانى. نهاية الأقدام ص ١٥١ الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٨٥ ابن حزم ج ٤ص ٩٥٣ ـ البغدادى. الفرق بين الفرق ص ٩٥ الإسفراينى. التبصير فى الدين ص ٣٧.

٣ - معنى الصفات:

تقول المعتزلة أن الصفات التي نتكلم عنها هي إثبات لذات واحدة. ونتكلم عنها على المجاز. فالصفات ليست حقيقة في الذات ومتميزة عنها بل هي الذات نفسها تعبر عنها تارة بصفة وتارة بصفة أخرى بينما الذات هي هي واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز.

ويفسر أبو الهذيل الصفات هكذا: «إذا قلت أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا. وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله ودللت على مقدور وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا[١] ـ وينتهي أبو الهذيل إلى هذا القول وهو «أن الله عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو وهو حي بحياة هي هو وكذلك في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته[٢] ـ فيكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع الصفات التي نعتبرها عقليا فيه.

وقول النظام لا يختلف في معناه عن قول أبي الهذيل ـ يقول النظام «معنى قولي عالم إثبات ذاته... ومعنى قولي قادر إثبات ذاته... ومعنى قولي حي إثبات ذاته.. وكذلك القول في سائر صفات الذات فما يسميه صفات ليس إلا الذات.

وهذا أيضا ما يوضحه الجبائي عندما يقول «أن البارئ عالم لذاته قادر حي لذاته ومعنى قوله لذاته أي لايقتضي كونه عالما صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما». فقط أبو هاشم بن الجبائي قال أنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا فردّ الصفات إلى أحوال ولكن التمييز بينها وبين الذات عقلي فقط وليس حقيقيا.

٤ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية:

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه، كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض، ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونهما، ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا

---

(١) الأشعري، مقالات ص ١٦٥، ٤٨٤ ـ الخياط، الانتصار ص ٨.
(٢) الأشعري، مقالات ص ١٦٥، ٤٨٤، والمعتزلة ص ٤٧.

بتعدد صفات هى ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أصول ثابتة فى الذات كذلك نقول فى كونه تعالى عالما قادرا[١].

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا تنكر الاعتبارات الذهنية التى نكونها عن جوهر واحد بالذات. وإذا هم تكلموا عن صفات الله فإنهم ينظرون إليه كمجرد اعتبارات ذهنية وينكرون إنكارا قطعيا وجود صفات فى الله حقيقة وقديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به، ويحتجون لذلك بقولهم «أنه إذا وجدت صفات حقيقية قائمة بالجوهر فهذه الصفات هى إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه. إذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قديمة بذاتها ولم يعد فرق بينها وبين الجوهر وأصبحت جواهر هى أيضا وقديمة، وفى هذا شرك إذ إن صفة القدم هى أخص ما يتصف به الله. وإذا قلنا أن هذه الصفات قديمة لزم أن تطبق عليها خصائص الألوهية؛ لذلك قالت المعتزلة أن هذه الصفات هى نفس الجوهر لأنه لو اعتبرناها قائمة بالجوهر لاحتاجت إلى هذا الجوهر وأصبحت أعراضا ولزم أن نطبق عليها كل ما يميز الأعراض إذ فقط العرض محتاج إلى جوهر ليقوم به ويلزم ذلك إثبات التقدم والتأخر، إذ إن الصفة يمكن أن تكون قديمة قبل الجوهر لأن القدم أخص وصف القديم[٢].

٥ - صفات الذات وصفات الأفعال:

يقول الجبائى ماموداه أنه إذا أطلقنا على الله أسماء وصفات مختلفة فذلك لاختلاف الفوائد التى تقع عندها هذه الأسماء والصفات وهى أيضا مفيدة لنا؛ إذ إن طبيعتنا ضعيفة ناقصة ودون طبيعة الله ومختلفة عنها تماما ـ ويقدم الأشعرى بعض الأمثلة التى سمعها من أستاذه الجبائى القائل أنه إذا قلنا أن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل ودللنا على أن له معلومات. هذا معنى قولنا أن الله عالم[٣] وهكذا الأمر بكل صفة نطلقها عليه.

ولما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المعتزلة فهى تقسمها قسمين:

(١) الشهرستانى. نهاية الأقدام، ص ١٩٢ ـ ١٩٤.
(٢) السابق: نفس الصفحة.
(٣) الأشعرى، مقالات ص ١٦٧.

أ ـ صفات الذات:

وهى التى لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالقول عالم ؛ لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل. . والقدم والقدرة والحكمة من صفات الذات أيضا.

ب ـ صفات الأفعال:

هى التى يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره. وكذلك الحب يوصف الله بضده من البغض كذلك الرضى والسخط والأمر والنهى كل اسم اشتق لله من فعله كالقول متفضل، منعم محسن، خالق، رازق، عادل، جواد وما أشبه ذلك. وكذلك كل اسم اشتق للبارئ من فعل غيره كالقول معبود من العباد وكالقول مدعو من دعاء غيره إياه[1].

والمعتزلة تذكر دائما أن هذه الصفات التى نتكلم عنها هى مجرد اعتبارات ذهنية أنها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط. وكان إذا قيل له: لم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى؟ قال: لاختلاف المعلوم والمقدور[2]. وأبو الهذيل لايثبت للبارئ صفات لا هى هو ولا يثبت إلا البارئ فقط[3]. ونحن نلجأ إلى هذه الاعتبارات لعجزنا عن إدراك اللامتناهى ونتكلم عنه بلغة المتناهى.

والنظام يوضح هذه الصفات التى نطلقها على البارى فيقول: «معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه وكذلك القول فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب[4].

فإذن ليس هناك إلا ذات واحدة وغير منقسمة. ولما كنا عاجزين عن إدراكها تصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية التى نطلق عليها اسم الصفات ـ وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال هو أيضا تمييزا مناسبا لنا وفيه نوع من

(١) الأشعرى: مقالات ص ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٣٠، ٤٨٤، ٥٢٩.
(٢) نفس المصدر ص ٤٨٦ ـ الخياط. الانتصار ص ٧٥.
(٣) نفس المصدر .
(٤) الأشعرى. مقالات ص ١٦٦، ٤٨٦.

التشبيـه إذ إننا نتخـيل فى الله نفـس الصفات الخاصة بطبيعتنا بيـد أننا نجهل طبيعة الله تمام الجهل لاختلافهـا عن طبيعتنا. ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة الصفات عن الله.

٦ - تفسير الجبائى لأسماء وصفات الله:

يذكر الجـبائى الأسمـاء والصفات المخـتلفة التى أطلقت على الله ويعـطى معناها حسب مذهب المعتزلة أعنى كأنها مـجرد اعتبارات ذهنية. ويقـول: «إن الوصف للبارئ بأنه سبـوح قدوس - مـن صفات النفس - ومعنى ذلك تنزيه الله عمـا جاز على عباده من ملامسة النســاء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التى لا تليق به.

ومعنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد.

٧ - تحقيق فى زيادة الصفات:

إن صفات الله تعالى عند المتكلمين القائلين بوجودها وزيادتها على ذات الواجب ليست واجبـة بالذات وإلا لزم تعدد الواجب بالذات ولا يتصـور فيها مع أنهـا صفة أن تكون واجبة بالذات وإلا لزم قلب الحقائق فتكون ممكنة وهى موجودة فتكون مفتقرة إلى مؤثر وتكون مـتعلقـة القدرة لأنه لايخرج ممكن مـوجود عن أن تتـعلق به، وإذا كانت متعلقة بالقدرة كانت حادثة وحدوثها بصـفة أخرى والصفة الأخرى بصفة أخرى وهكذا فيلزم التـسلسل، وإن كانت الصفات ممكنة ولم تتـعلق بها القدرة كانت ممكـنة موجودة وجدت عنه بطريق الإيجاب فـيلزم التخصيص فى القواعـد العلية، وأن بعض الممكنات موجــود بطريق الإيجاب وبعضه بطريق الاخـتيار وهو باطل لعـموم قدرته تعالى وقـيام البرهان العقلى عليه والذى يقتضيـه النظر السديد فى كلام المتكلمين أنه قد سمعت هذه الصفات وقام البرهان عليـه وورد إطلاق المشتق على الواجب، فأخذ المتكلمون من هذا كله أن له صفات موجودة زائدة على ذاته وتوجه كـلامهم ومعهم هذا كما هو مدون فى بطون الكتب لا يفيد أنها موجودة وزائدة، فنقول إن لله صفات هى مقتضى ذاته فيها فى مرتبة الوجود فكما أن وجوده مقتضى ذاته فلا تكون الذات مؤثرة فيها لابطريق الإيجاب ولا بطريق الاختـيار، فليست ممكنة بل واجـبة للذات كوجـوب الوجود للذات ولايلزم تعدد الواجب لأنها حـينئذ من لوازم الذات، كما أن الوجـود من لوازم الذات فلا فرق بينهما وهذا غاية مايمكن فى توجيه كلام بعض المتكلمين، وبغير هذا لا يعقل كلامهم؛ وتوضيح المقام أنه لو كان له تعالى صفـات موجودة زائدة على الذات لكانت إما واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها لانحصار الموجـود فى الممكن والواجب وكلاهما باطل. أما الأول

فلأنه يلـزم تعدد الواجب لذاته وقـد قام البرهان عـلى عدم تعدد الواجـب لذاته. وأما الثانى فلأن الممكن الموجود محتاج فى وجوده إلى مؤثر كما قدمناه من أن احتياج الممكن إلى المؤثر فى وجوده ضرورى فتكون الصفات محتاجة إلى مؤثر، والمؤثر فيها إما الذات أو غيـرها، والثانى ممنوع لأنه يؤدى إلـى أن تكون الذات محتـاجة إلى الغـير فى قـيام صفاتهـا به وهو ينافى الوجوب الذاتى، فتـعين أن يكون المؤثر فيهـا نفس الذات وتأثير الذات فيهـا إما بطريق الإيجاب أو بطريق القـادرية؛ فإن كان بطريق الإيجاب فـقد قام البرهان العقـلى على أنه مؤثر بطريق الاختيـار، وقام البرهان العقلى أيضـا على عموم تعلق قدرته تعـالى بكل ممكن موجود، وتخـصيص ذلك بغيـر الصفات تخـصيص فى القواعد العقليـــة وهو باطل، وإن كان تأثيره فيها بطريق الاختيار كانت حادثة وقد قام البرهان العـقلى على عـدم قيـام الحوادث بذاته، والمتكلمـون يختـارون مرة أنها واجـبة لذاتهـا. ولما ورد عليـهم أنه يلزم تعـدد الواجب لذاته أجابوا بـأن هذا فى غيـر الذات والصفات وفـاتهم أن الصفة باعتبار كـونها صفة لا يعقل أن تكون واجـبة لذاتها. ومرة أجابوا بأنه لا تعـدد لأنها ليست هو ولا غيـره ويختارون مرة أخـرى أنها ممكنة ولما ورد عليهم أن كل ممكن مـوجود تتعلق به قـدرة الواجب لعموم تعلق الـقدرة كما قـام عليه البرهان وأن كـل ممكن محتـاج إلى مؤثر أجـابوا بتخصـيص عمـوم تعلق القدرة بغـير الصفات. وأنت ترى من هذا كله عدم قيام برهان يصح الاعتماد عليه ليصح كلام بعض المتكلمين بحسب ما نقل عنهم لا كما بيناه قبـلا. فلهذا نقول: إن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعـتقاده والذى يجب على المكلف اعتقـاده أن لله صفات وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين فى شيء فاحفظ هذا.

٨ - الأحوال ومشكلة الصفات الزائدة:

عـرض الشهـرستـــانى لمسألـة الأحـول فى القاعـدة السـادسة فـى كـتابه «الإقدام» وصدرها بقوله: اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا فى الأحوال نفيا وإثباتا بعد أن أحـــدث أبو هاشم بن الجبائى رأيه فيه وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلا فأثبتها أبو هاشم ونفاها أبوه الجبائى وأثبتها القاضى أبو بكر الباقلانى رحـمه الله بعد ترديد الرأى فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأصحابه رضى الله عنهم وكان إمام الحرمين من المثبتـين فى الأول والنافين فى الأخر، والأحرى بنا أن نبين أولا ما الحال التى توارد عليه النفى والاثبات وما مذهب المثبـتين فيها وما مذهب النافين ثم نتكلم فى أدلة الفريقين ونشير إلى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطئهما من وجه.

تعريف الحال:

أما بيان الحال وما هو: اعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يؤدى إلى إثبات الحال «للحال» بل لها ضابط بالقسمة وهى تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل وما يعلل فهى أحكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس إحكاما للمعانى.

الحال الذى يعلل:

أما الأول فكل حكم لعلة قامت بذات يشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم كون الحى حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا لأن كونه حيا عالما يعلل بالحياة والعلم فى الشاهد فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حيا، وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط فى ثبوته الحياة، وتسمى هذه الاحكام أحوالا وهى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها، وعند القاضى رحمه الله: صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهى حال سواء كان المعنى الموجب مما يشترط فى ثبوته الحياة أو لم يشترط كون الحى حيا وعالما وقادرا وكون المتحرك متحركا والساكن ساكنا والأسود والأبيض إلى غير ذلك، ولابن الجبائى فى المتحرك اختلاف رأي وربما يطرد ذلك فى الأكوان كلها ولما كانت البنية عنده شرطا فى المعانى التى تشترط فى ثبوتها الحياة وكانت البنية فى أجزائها فى حكم محل واحد فتوصف بالحال، وعند القاضى أبى بكر رحمه الله لا يوصف بالحال، إلا الجزء الذى قام به المعنى فقط.

الحال الذى لا يعلل:

أما القسم الثانى فهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا ولونا وسوادا، والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصة هى حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فحال وهى التى تسمى صفات الأجناس والأنواع، والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هى أشياء ولا توصف بصفة ما وعند ابن الجبائى ليست هى معلومة على حيالها، إنما تعلم مع الذوات، وأما نفاة الاحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة، وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها وقد يعلم الشىء من وجه ويجهل من وجه

والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هى أحوال تختص بالذوات وهذا تقرير مذهب الفريقين فى تعريف الحال.

أدلة الفريقين:

أما أدلة الفريقين فقال المثبتون: العقل يقضى ضرورة أن السواد والبياض يشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية ويفترقان فى قضية وهى السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير مابه الافتراق أو غيره، الأول سفسطة والثانى تسليم المسألة.

وقال النفاة: السواد والبياض المعنيان قد لا يشتركان فى شىء كالصفة لهما ويشتركان فى شىء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم والاشتراك فيه ليس يرجع إلى صفة هى حال للسواد والبياض فإن حالتى العرضين يشتركان فى الحالية ولا يقتضى ذلك الاشتراك ثبوت حال للحال فإنه يؤدى إلى التسلسل فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص.

قال المثبتون الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته، ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات، والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية وحسم باب الاستدلال بشىء أولى على شىء مكتسب متحصل، وما لم يدرج فى الأدلة العقلية عموما عقليا لم يصل إلى العلم بالمدلول قط وما لم يتحقق فى الحد شمولا بجميع المحدودات لم يصل إلى العلم بالمحدود.

قال النافون للكلام على المذهب ردا وقبولا إنما يصح بعد كون المذهب معقولا ونحن نعلم بالبدء أن لا واسطة بين النفى والإثبات ولا بين العدم والوجود، وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو متناقض بالبديهة ثم فرقتم بين الوجود فنفس المذهب إذا لم يكن معقولا فكيف يسوغ سماع الكلام والدليل عليه.

نقد الشهرستانى لأبى هاشم:

ومن العجائب أن ابن الجبائى قال: لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود الشىء فإذا لم يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه.

ثم يقول: أمـا المعنى بقولكم الافـتراق والاشتـراك قضيـة عقليـة إن عنيتم به أن الشيء الواحد يعلم من وجه ويجهل من وجه فالوجوه العـقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية ولا يقتضى ذلك صفات ثابتة لذوات وذلك كالـنسب والإضافات مثل القرب والبعد فى الجوهرين فـإن عنيتم بذلك أن الشيء الواحد تتحـقق له صفة يشارك فـيها غيـره وصفة يمايز بها غيره فهو نفس المتنازع فيه، إن الشيء الواحد المعين لا شركة فيه بوجه والشيء المشترك العام لا وجود له ألبتة.

وقولهم أن نفـى الحال يؤدى إلى حسم باب الحـد والحقيـقة والنظر والاسـتدلال بالعكس أولى فـإن إثبات الحال التى لاتوصف بالوجـود والعدم وتوصف بالثـبوت دون الوجود حسم باب الحد والاستدلال، فـإن غاية الناظر أن يأتى فى نظره بتقسم دائر بين النفى والإثبـات فينفى أحـدهما حتـى يتعين الـثانى ومثبت الحال قـد أتى بواسطة بين الوجود والعدم فلم يفد التقسيم والإبطال علما ولا يتضـمن النظر حصول معرفة أصلا ثم الحد على أصل نفاة الأحوال عباراتان عن معبر واحد، فحـد الشيء حقيقته وحقيقته ما اختص فى ذاته عن سائر الأشياء ولكل شيء خاصية بها يتـميز عن غيره وخاصيته تلزم ذاته ولا تفارقه ولا يشتـرك فيها بوجه وإلا بطل الاختصاص، وأمـا العموم والخصوص فى الاستدلال فـقد بينا أنه راجع إلى الأقوال الموضوعة لهـا ليربط شكلا بشكل ونظيرا بنظير، والذات لات شتمل على عموم وخـصوص ألبتة بل وجود الشيء وأخص وصفه واحد.

قال المثبتون نحن لم نثبـت واسطة بين النفى والإثبات فإن الحال ثابتة عندنا ولولا ذلك لما تكلمنا فيـها بالنفى والإثبات ولم نقل على الإطلاق أنه شيء ثابت علـى حياله موجـود فإن الموجود المحـدث إما جـوهر وإما عرض وهو ليس أحـدهما بل هو صـفة معـقولة لهـما فإن الجـوهر قد يعلم بجـوهريته ولا يعلم بحيـزه وكونه قـابلا لعرض، والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لونا أو كونا ثم يعرف كونه لونا بعد ذلك ولا يعرف كـونه سوادا أو بياضـا إلا أن يعرف، والمعلومان إذا تمـايزا فى الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال، وقد يعلم ضرورة من وجه ويعلم نظرا من وجه كمن يعلم كون المتحرك متحركا ضرورة ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركا بحركة، ولو كان المعنيان واحدا ما علم أحدهمـا بالضرورة والثانى بالنظر، ولـمّا سبق أحدهـما إلى العقل تأخر الآخر ومن أنكر هذا فقد جحد الضرورة. ونفاة الأعراض أنكروا أن الحركة عرضا زائدا على المتحرك وما أنكروا كونه متحركا وأنتم مـعاشر النفاة وافقتمونا على أن الحركة علة

لكون الجوهر متـحركا وكذلك القدرة والعلم، وجمـيع الأعراض والمعانى والعلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما توجب ذاتها وإما شيئا آخر وراء ذاتها، ويستحيل أن يقال توجب ذاتها فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون موجبا وموجبا لنفسه، وإن أوجب أمرا آخـر فذلك الأمر إمـا ذات على حيالها أو صـفة لذات، ويستـحيل أن تكون ذاتا على حيـالها فإنه يؤدى إلى أن تكـون العلة بإيجابها مـوجدة للذوات، وتلك الذوات أيضا علل هو مـحال فإنه يؤدى إلى التسلسل فـيتعين أنه صـفة ذات. ذلك هو الحال التى أثبـتناها. فالقـسمة العـقلية ألجأتنا إلى إثبـاتها والضرورة حـملتنا على أن لا نسميها موجودة على حياله كالتـأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يعلم فـيه تأليف ولا مماسة ما لـم ينضم إليه جوهر آخر، وهذا فى الصـفات التى هى ذوات وأعراض متصورة فـكيف فى الصفات التى ليست بذوات بل هى أحكام الذوات.

٩ - إرجاع الحال إلى وجوه واعتبارات عقلية:

وأمـا قـولكم إنه راجع إلى وجـوه واعـتبـارات عـقليـة فنقـول: هذه الوجـوه والاعتبارات ليسـت مطلقة مرسلة بل هى مختصة بذوات فالوجـوه العقلية لذات واحدة هى بعينها الأحوال فـإن تلك الوجوه ليست ألفاظا مجردة قائمـة بالمتكلم بل هى حقائق معلومة معقولة لا أنها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هى صفات توصف بها الذوات فـما عبـرتم عنه بالوجوه عبـرنا عنه بالأحوال، فإن المعلومـين قد تمايزا وإن كانت الذات متـحدة وتميز المعلومين يدل علـى تعدد الوجهين والحالين وذلـك معلومان محقـقان تعلق بهمـا علمان متمـايزان أحدهما ضرورى والثـانى مكتسب، وليس ذلك كالنسب والإضافات فـإنها ترجع إلى ألفاظ مجردة ليس فيها علم مـحقق متعلق بمعلوم محقق.

وقولهم الشيء الواحد لا شركة فيـه والمشترك لا وجود له باطل فإن الشيء المعين من حيث هو معين لا شركـة فيه وهذه الصفات التى أثبتناها ليست معـينة مخصصة بل هى صفات يقع بهـا التخصيص والتعيين ويـقع فيها الشمول والعمـوم وهو من القضايا الضرورية كالوجوه عندكم، ومن رد التـعميم والتخصيص إلى مجـرد الألفاظ فقد أبطل الوجوه والاعتبارات العقلية أليست العبـارات تتبدل لغة فلغة وحالة فحالة وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات ثابتة عليه قبل التـعبير عنها بلفظ عام وخاص على السواء،

ومن ردها إلى الاعتبارات فقد ناقض وردها إلى العبارات فإن الاعتبارات لا تتبدل ولاتتغير بعقل وعقل والعبارات تتبدل بلسان ولسان وزمان وزمان.

وقولهم حد الشيء وحقيقته وذاته عبارات عن معبر واحد والأشياء إنما تتميز بخواص ذواتها ولاشركة فى الخواص.

قال المثبت: هب أن الأمر كذلك لكن خاصية كل شيء معين غير وخاصية كل نوع محقق غير وأنتم لا تحدون جوهرا بعينه على الخصوص بل تحدون الجوهر من حيث هو جوهر على الإطلاق فقد أثبتم معنى عاما يعم الجواهر وهو التحيز مثلا وإلا لكان كل جوهر على حاله محتاجا إلى حد على حياله، ولا يجوز أن يجرى حكم جوهر فى جوهر من التحيز وقبول الأعراض والقيام بالنفس فإذا لم نجد بدا من إدراج أمر عام فى الحد وذلك يبطل فى الحد ولذلك بطل قولكم أن الأشياء إنما تتمايز بذواتها ويصح قولنا أن الحدود لا تستغنى عن عمومات ألفاظ تدل على صفات عموم الذوات والصفات خصوص وتلك أحوال لها وجوه واعتبارات عقلية أو ما شئت فسمها بعد الاتفاق على المعانى والحقائق.

قال النافون: غاية تقريركم فى إثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات، أما العموم والخصوص فمنتقض عليكم بنفس الحال فإن لفظ الحال يشمل جنس الأحوال، وحالٌ هى صفة لشيء يخص ذلك الشيء لامحالة فلا يخلو إما أن يرجع معناه إلى عبارة تعم رعبارة تخص فخذوا منا سائر العبارات العامة والخاصة كذلك وإما أن ترجع إلى معنى آخر وراء العبارة فيؤدى إلى إثبات الحال للحال ذلك محال، ولا يغنى عن هذا الإلزام قولكم الصفة لا توصف فإنكم أول من أثبت للصفة صفة حيث جعلتم الوجود والعرضية واللونية والسوادية أحوالا للسواد فإذا أثبتم للصفات صفات فهلا أثبتم للأحوال أحوالا، وأما الوجوه والاعتبارات فقد تتحقق فى الأحوال فإن الحال العام غير والحال الخاص غير وهما اعتباران فى الحال، وحال يوجب أحوالا غير، وحال هى موجبة لحال غير، أليس قد أثبت أبو هاشم حالا للبارئ سبحانه توجب كونه عالما قادرا والعالمية والقادرية حالتان؛ فحال توجب وحال هى غير موجبة مختلفتان فى الاعتبار واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين للحال.

هذا من الإلزامات المفحمة ومن جملتها أخرى وهو أن الوجود فى القديم والحادث والجواهر والأعراض عندهم حال لا يختلف ألبتة بل وجود الجوهر فى حكم

وجود العرض على السواء فيلزمهم على ذلك أمران منكران إيهام شيء واحد فى شيئين مختلفين أو شيئان مختلفان فى شيء واحد وواحد فى اثنين واثنان فى واحد محال، أما أحدهما أن شيئا واحدا كيف يتصور فى شيئين فإن حال الوجود من حيث هو وجود واحد، ومن بداية القول فى الشيء الواحد لا يكون فى شيئين معا بل فى جميع الموجودات على السواء وفى ما لم يوجد بعد لكنه سيوجد على السواء وهو من أمحل المحال.

والمنكر الثانى إذا كان الوجود حالا واحدا واجتمعت فيه أجناس وأنواع فيلزم أن تتحد المتكثرات المختلفة ولزم تبدل الأجناس من غير تبدل وتغير فى الوجود أصلا، وذلك كتبدل الصورة بعضها ببعض فى الهيولى عند الفلاسفة من غير تبدل فى الهيولى وذلك التمثيل أيضا غير سديد فإن الهيولى عندهم لا تعرى عن الصورة لأن من الصورة ماهو لازم للهيولى كالأبعاد الثلاثة ومنها ما يتبدل كالأشكال والمقادير المختلفة والأوضاع والكيفيات بالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف كيف يتصور وجوده وما محله فإن كان الجوهر محلا له فقد بطل عمومه الجوهر وإن لم يكن ذا محل وهو من أمحل المحال.

وعن هذه المطالبة الحقة يلوح الحق ولا نبوح به لأنا بعد فى مدارج أقوال الفريقين فيقول النافى كيف يتصور وجود على الحقيقة التى لا تتبدل، لا تتغير وإنما تتغير أنواعه بعضه إلى بعض فيصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا والوجود لايختلف وذلك تجويز قلب الأجناس، فالأول سريان الوجود الواحد فى أجناس وأنواع مختلفة والثانى اتحاد أنواع وأجناس مختلفة فى وجود واحد.

وقال المثبتون: إلزام الحال علينا نقضا غير متوجه فإن العموم والخصوص فى الحال كالجنسية والنوعية فى الأجناس والأنواع فإن الجنسية فى الأجناس ليس جنسا حتى يستدعى كل جنس جنسا ويؤدى إلى التسلسل وكذلك النوعية فى الأنواع ليست نوعا حتى يستدعى كل نوع؛ فكذلك الحالية للأحوال لا تستدعى حالا فيؤدى إلى التسلسل، وليس يلزم على من يقول الوجود عام أن يقول للعام عام وكذلك لو قال العرضية جنس فلا يلزمه أن يقول الجنس جنس، وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل أحدهما عن الثانى بأخص وصف لم يلزمه أن يثبت اعتبارا عقليا فى الجنس هو كالجنس ووجها عقليا هو كالنوع فلا يلزم الحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه وأنتم معاشر النفاة لا يمكنكم أن تتكلموا بكلمة واحدة إلا

وأن تدرجوا فيها عموما وخصوصا ألستم تنفون الحال ولم تعينوا حالا بعينها هى صفة مخصوصة مشار إليها بل أطلقتم القول وعممتم النفى وأقمتم الدليل على جنس شمل أنواعا أو على نوع عم أشخاصا حتى استمر دليلكم، ومن نفى الحال لايمكنه إثبات التماثل فى المتماثلات وإجراء حكم واحد فيه جميعا فلو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة بطل التماثل وبطل الاختلاف وذلك خروج عن ثنايا العقول.

وأما قولكم: الوجود لو كان واحدا متشابها فى جميع الموجودات لزم حصول شىء فى شيئين أو شيئين فى شىء:

فنقول: يلزمكم فى الاعتبارات والوجوه والحال فى أن الوجه كالحال والحال كالوجه ولاينكر منكر أن الوجود يعم الجوهر والعرض لا لفظا مجردا بل معنى معقولا، ومن قال كل موجود إنما يمايز موجودا آخر بوجوده لم يمكنه أن يجرى حكم موجود فى موجود آخر حتى أن من أثبت الحدوث لجوهر معين لم يتيسر له إثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه بل لزمه أن يقيم على كل جوهر دليلا خاصا، وعلى كل عرض دليلا خاصا ولا يمكنه أن يقسم تقسيما فى المعقولات أصلا لأن التقسيم إنما يتحقق بعد الاشترك فى شىء والاشتراك إنما يتصور بعد الاختصاص بشىء، ومن قال: هذا جسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم فى كل جسم ما لم يقل كل جسم مؤلف، ولو اقتصر على هذا أيضا لم يفض إلى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل وكل مؤلف محدث حتى يحصل العلم بأن كل جسم محدث فأخذ الجسمية عامة والتأليف عاما واستدعاء التأليف للحدوث عاما حتى لزمه الحكم بحدوث كل جسم مؤلف عاما فمن قال الأشياء تتمايز بذواتها المعينة كيف يمكنه أن يجرى حكما فى محكوم خاص فألزمتمونا قلب الأجناس وألزمناكم رفع الأجناس ودعوتمونا إلى المحسوس ودعوناكم إلى المعقول وأفحمتمونا بإثبات واحد فى اثنين واثنين فى واحد وأفحمناكم بنفى الواحد فى الاثنين والدليل متعارض والدست قائم فمن الحاكم.

١٠ - تحقيق الحكم بين الفريقين:

قال الحاكم المشرف على نهاية إقدام الفريقين:

أنتم معاشر النفاة أخطأتم من وجهين من حيث رددتم العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة وحكمتم بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها فكلامكم

هذا ينقض بعضه بعضـا ويدفع آخره أوله، وهذا إنكار لأخص أوصاف العقل أليس هذا الرد حكما عـامـا على كل عام وخاص بأنه راجـع إلى اللفـظ المجرد، ألـيست الألفاظ لو رفعت من البين لم ترتفع القضايا العقلية، حتى البهائم التى لا نطق لها ولا عقل لم تعـدم هذه البداية فإنهـا تعلم بالفطـرة ما ينفعها من العشب فتأكل ثم إذا رأت عشبا آخر يماثـل ذلك الأول ما اعتراها ريب فى أنه مأكـول كالأول، فلولا أنها تخيلت من الثانى عين حكم الأول وهو كونه مأكولا وإلا لما أكلت وتعرف جنسها فتألف به وتعرف ضدها فتهرب منه، ولقـد صدق المثبتون عليكم أنكم حسمتم على أنفـسكم باب الحد وشموله للمحدودات وباب النظر وتضمنه العلم.

وأنا أقول: لا بل حـسمـتم على العقـول باب الإدراك وعلى الألسن باب الكلام فإن العقل يدرك الإنسانية كلية عامة لجـميع نوع الإنسان مميزة عن الشخص المعين المشار إليه، وكذلك العرضـية كلية عامة لجميع أنواع الأعراض من غـير أن يخطر بباله اللونية والسواديـة، وهذا السـواد بعينه، وهذا مـدرك بضرورة العـقـــل وهـو مفـهوم العـبارة متـصور فى العقل لا نفس الـعبارة؛ إذ العـبارة تدل عـلى معنى فى الذهـن محـقق هو مدلول العبـارة والمعبر عنه لو تبدلت العبـارة عربية أو عجميـة، أو هندية، أو رومية لم يتبدل المعنى المدلول ثم مامن كـلام تام إلا ويختص معنى عاما فوق الأعيـان المشار إليها بهذا، وتلك المعانى العـامة من أخص أوصاف النفوس الإنسانيـة فمن أنكرها خرج عن حدود الإنسانية ودخل فى حرم البهيمية بل هم أضل سبيلا.

وأما الخطأ الثـانى وهو رد التمـييز بين أنواع إلى الذوات المعـينة وذلك من أشنع المقالات فإن الشيء إنما يتميز عن غيره بأخص وصفه.

قيل له أخص وصف نوع الشيء غير، وأخـص وصـف الذات المشـار إليها غير، فإن الجـوهر يتميز عن العـرض بالتحيـز مطلقا إطلاقا نوعـيا لا معينا تعـيينا شخصـيا والجوهر المعـين إنما يمتاز عن جوهرم عـين بتحيز مـخصوص لا بالتحيـز المطلق، وقد لايمتاز جوهر معـين عن عرض معين بتحيز مخـصوص إذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف والعـرض عن الجوهر، والعقل إنمـا يميز بمطلق التـحيز فـعرف أن الذوات لم تتمـايز بعضـها عن بعض تمايزا جنسيا نوعـيا لا بأعم صفـاتها كالوجـود بـل بأخص أوصافهـا بشرط أن تكـون كلية عامة ولـو أن الجوهـر مايز العرض بوجوده كـما مايزه بتحيزه لحكم على العرض بأنه متحيـز وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز لأن الوجود والتحيز واحـد فما به يفترقان هـو بعـينه مافيه يشتركان ومـا به يتـماثلان هو بعينه ما

فيــه يختلفان ويرتفع التماثل والاختلاف والتضـاد رأسا ويلزم أن لايجرى حكم مثل فى مثل حتى لو قـام الدليــل على حـدوث جوهر بعينـه كان هو محـدثا ويحتاج إلى دليل آخر فى مـثل ذلك الجوهر ويلزم أن لا يسلب حكم ضـد وخلاف عن خـلاف حتى لو حكم على الجوهر بـأنه قابل للعرض لم يسلب هذا الحـكم عن العرض إذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد. وارتفع العقل والمعقول وتعدد الحس والمحسوس.

وأما وجـه خطأ المثبتـين للحال هو أنهم أثبتـوا لموجود معيـن مشار إليه صـفات مختصة به وصفات يشاركه فيـها غيره من الموجودات وهو من أمحل المحال فإن المختص بالشيء المعين والذى يشاركه فيه غيره واحـد بالنسبة إلى ذلك المعين فوجود عرض معين وعرضيته ولونيـته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار إليه، فإن الوجود إذا تخصص بالعرضيـة فهو بعينه عـرض والعرضية إذا تخصـصت باللونية فهى بعيـنها لون وكذلك اللونية بالسوادية والسـوادية بهـذا السواد المـشـار إليه فليـس من المعقول أن تـوجد صفة لشيء واحد معـين وهى بعينها توجد لشيء آخر فتكـون صـفة معينة فى شيـئين كسواد واحـد فى محليـن وجوهر واحـد فى مكانين ثم لايكون ذلك فـى الحقـيقـة عـمومـا وخصوصا؛ فإن مثل هذا ليس يقبل التـخصيص إذ يكون خاصا فى كل محل فلا يكون ألبتة عاما وإذا لم يكن خاصا أيضا فيتناقض المعنى.

والخطأ الثانى أنهم قـالوا الحـال لا يوصف بالوجود ولا بالعـدم والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود وهو تناقض فى اللفظ والمعنى وما لا يوصف بالوجود والعدم كـيف يجـوز أن يعم أصنافا وأعيانا؛ لأن العمـوم والشمول يستدعى أولا وجودا مـحققـا وثبوتا كاملا حتى يشـمل ويعم أو يعين ويخص، وأيضا فهم أثبتوا العلة والمـعلول ثم قالوا: توجب المعلول وما ليس بموجود كيف يصيـر موجبا وموجبا؛ فالعلمية عندهـم حال والعـالمية عندهم أيضا حال فالموجب حال والموجب حال والحال لا يوجب الحال لأن ما لا يتصف بالوجود الحقيقى لا يتصف بكونه موجبا.

والخطأ الثالث أنا نقول معاشر المثبتـين كل ما أثبتموه فى الوجود هو حال عندكم فأرونـا موجودا فـى الشاهد والغـائب هو ليس بحال لا يوصف بالـوجود والعـدم فإن الوجود الذى هو الأعم الشامل للقديم والحادث عندكم حال والجـوهرية والتحيز وقبوله العرض كلها أحوال فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما فى الوجود هو ليس بحال وإن أثبتم شيئـا وقلتم هو ليس بحال فذلك الشيء يشتمل على عـموم وخصوص والأخص والأعم عندكم حال فإذًا لا شيء إلا لا شيء ولا وجـود إلا لا وجود؛ وهذا من أمحل ما يتصور.

١١ - الرأي الحق:

فالحق فى المسألة ان الإنسـان يجد من نفسه تصـور أشياء كلية عـامة مطلقة دون ملاحظة جـانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعـيان ويجد من نفسـه اعتبارات عـقلية لشيء واحـد وهى إما أن ترجع إلى الألفـاظ المحـددة وقد أبطلناه، وإمـا أن ترجع إلى الأعيان الموجـودة المشـار إليها وقد زيفناه، فلم يبق إلا أن يقال هى معان موجودة محققة فى ذهن الإنسان، والعقـل الإنسانى هو المدرك لـها ومن حيث هى كلية عامة لا وجود لها فى الأعيان فلا موجود مطلقا فى الأعيـان ولا عرض مطلـقا ولا لون مطلقا بل هى الأعيـان بحيث يتصـور العقل منها مـعنى كليا عـاما فتـصاغ له عبـارة حتى لو طاحت العبـارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر فى الذهن المتـصور فى العقل فنفـاة الأحوال أخطأوا من حيث ردها إلى العبارات المجردة وأصابوا حـيث قالوا ما ثبت وجوده معينا، لا عموم فيه ولا اعتبار ومثبتو الأحوال أخطـأوا من حيث ردوها إلى صفات فى الأعيان وأصابوا من حيث قالوا هى معان معقـولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هى موجـودة متـصورة فى الأذهان بدل قولهـم لا موجودة ولا مـعدومة، وهـذه المعانى لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور فى الأذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقـدير فى العقل وبعضهم يعـبر عنها بالحـقائق والمعانى التى هى مدلولات العـبارات والألفاظ، وبعضـهم يعبر عنها بصفـات الأجناس والأنواع والمعـانى إذا لاحت الفضول واتضحت قدمـه معبرة، فالحقـائـق والمعانى إذا ذات اعتبارات ثلاثة اعتـبارها فى ذواتها وأنفسهـا واعتبارها بالنسبة إلى الأعـيان واعتبارها بالنسـبة إلى الأذهان، وهى من حيث هى موجودة فى الأعيان يعرض لها أن تتعـين وتتخصص، وهى من حيث هى متصورة فى الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل، فهى باعتبار ذواتها فى أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله فى مسألة الحال وتبين له الحق فى مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا؟ والله الموفق.

١٢ - نظرية الأحوال وخلفيتها الفلسفية:

١ - إن مشكلة الأحوال هى بعينها مشكلة الكليات المعروفة، والتى احتدم الجدل حولها طوال العصور الوسطى الأوربية من روسلان (المتوفى بين سنة ١١٢٣ أو١١٢٥م) حتى أوكام (المتوفى فى سنة ١٣٤٩ أو ١٣٥٠م).

ونحن نعلم أنها نشأت بناء على إشارة عابرة في «إيساغوجي» فرفوريوس الصوري (النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي)، أدت إلى إثارة ثلاث مسائل هي[1]:

أ - هل للكليات، أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟

ب - إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي؟

جـ - إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها، أو توجد متصلة بالأشياء؟

وليست المشكلة منطقية فحسب كما تصورها فرفوريوس، بل لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية، ومن هنا لعبت دورا خطيرا في تفكير فلاسفة العصور الوسطى الأوربية، وقد عرضنا لها تفصيلا في كتابنا «فلسفة العصور الوسطى» فتكفي بالإحالة إليه.

٢ - أن مثبتي الأحوال أفلاطونيو النزعة ويناظرهم الواقعيون في أورباRealistes، وإن نفاة الأحوال أرسطاليو النزعة، ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الأوروبية Nominalistes والمعتزلة - فيما عدا أبا هاشم الجبائي - كانوا ذوا نزعة اسمية، لما تجره النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله، إذ ستتأدى بها إلى أن تكون جواهر أو أقانيم، وهو ما أنكرته المعتزلة كل الإنكار، ومن هنا هبت كلها ضد أبي هاشم، حتى أبيه. ولهذا يقول عبد القاهر[2] البغدادي بلهجته الحادة المعتادة: «من فضائحه (أي أبي هاشم) قوله بالأحوال التي كفره فيها مشاركوه في الاعتزال، فضلا عن سائر الفرق» ثم يشرح السبب الذي أدى به إلى القول بالأحوال، فيقول: «والذي ألجأه إليها سؤال أصحابنا (أي الأشاعرة) قدماء المعتزلة عن العالم منا: هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه، أو لعلة؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه، ولا لعلة، لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر سواه فثبت أنه فارقه في كونه عالما: لمعنى ما. ووجب أيضا أن يكون الله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقة، فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها. فأثبت الحال في ثلاثة مواضع:

(١) مذاهب الإسلاميين ض ٥٤ . د. عبد الرحمن بدوي.

(٢) عبد القاهر البغدادي· «الفرق بين الفرق» ص ١١١٧ القاهرة ١٩٤٨ .

أحدها: الموصوف الذى يكون موصوفا لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها.

والثاني: الموصوف بالشىء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال والثالث: ما يستحقه لا لنفسه، ولا معنى، فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال.

وأحوجه إلى هذا سؤال معمر (بن عباد السلمى) فى المعانى لما قال: إن علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه، أو لمعنى، أو لا لنفسه، أو لا لمعنى؟

فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص، لكونها علوما.

وإن كان لمعنى صح قول معمر فى تعلق كل معنى بمعنى، لا إلى نهاية.

وإن كان لا لنفسه، ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره.

وقال أبو هاشم: إنما اختص به الحال.

وقال أصحابنا (الأشاعرة): إن علم زيد اختص به لعينه، لا لكونه علما ولا لكون زيد؛ كما تقول: إن السواد لعينه، لا لأن له نفسا وعينا.

ثم قالوا لأبى هاشم: هل تعلم الأحوال، أو لا تعلمها؟ فقال: لا من قبل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء، إذ لا يعلم عنده إلا ما يكون شيئا. ثم إنه لم يقل بأنها أحوال متغايرة، لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات. ثم إنه لا يقول فى الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة، ولا محدثة، ولا معلومة، ولا مجهولة، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله إنها غير مذكورة ـ وهذا متناقض.

وزعم أيضا أن العالم له فى كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حال مع المعلوم الآخر، ولأجل هذا زعم أن البارئ ـ عز وجل ـ فى معلوميته لا نهاية لها كذلك أحواله فى مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها، وقال له أصحابنا: لماذا أنكرت أن يكو ن لمعلوم واحد أحوال عالم يوجد، لا إلى نهاية. وقالوا له: هل أحوال البارئ من عمل غيره، أم هى هو؟ فأجاب بأنها: لا هى هو، ولا غيره فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية قولهم فى صفات الله ـ عز وجل ـ فى الأزل أنها لا هى، ولا غيره».

وقد نبه الشهرستانى فى «نهاية الإقدام» (ص ١٩٨) إلى عدم وجود فرق فى الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات فقال: وقال أبو هاشم: العالمية

حال، والقادرية حال، ومفـيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق فـي الحقيقة بين أصحاب الأحوال، وبين أصحاب الصفات، إلا أن الحال مناقض للصفات[1]: إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصارى فى قولهم: «واحد بالجـوهرية ثلاثة بالأقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية».

وهـكـذا تـنبـه الـشـهـرسـتـانى إلى ماتنبـه إليه من هاجمـوا روسلان Roscelin وإن كان الهدف معاكسا: إذ أدت اسمـية روسلان إلى القول بأن الثالوث المسيحى يتألف من ثلاثة أقانيم متمايزة[2]، وإن كانت ذات إرادة واحدة، وهذه الأقـانيم الثلاثة جواهر مـتـمـايزة Substances. كـذلـك القـول بالأحـوال عند أبى هاشـم يؤدى - فى نظر الشهرستانى - إلى القول بأن الصفات جواهر متمايزة. حتى إن القديس أنسلمAnselme اتهم روسلان بأنه يكاد أن يقول أن ثم ثلاثة آلهة، تماما كمـا يتهم الشهرستانى أبا هاشم بأن مذهبه يؤدى إلى القول بتعدد الآلهة! . يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محال». فلو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قـديما أو محدثا، فـإن كان محدثا كان الـكلام فى محدثه كالكلام فيـه فإما أن ينتهى إلى صـانع قديم على ما نقوله، أو يتسلـسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين. وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث. وقد عرف خلافه.

فإن قيل: ومن أين ذلك؟

قلنا: لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له يتناهى - لم يصح وجوده، ويقتـضى ماذكرناه من استـحالة - حدوث شيء من هذه الحـوادث ألا ترى أن أحدنا لو قال: لا آكل هذه التـفاحة ما لم آكل تفـاحات لا تتناهى، لم يصح أكله لهذه التـفاحة قط، لما وقف ذلك على وجـود مـا لا يتناهى. كـذلك لو قـال إنى لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دورا لا تتناهى، فإنه لا يدخلها ألبتـة لما ذكرناه. فلما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستندة إلى صانع قديم تنتهى إليه الحوادث.

---

(١) فى النص متناقض بصفات، وفى نسخة ب: متناقض الحال،

(٢) راجع عن روسـلان: F. PICAVET : ROSCELIN, Philosophe et theophe, d'apregende et d'aes l'histoire. Paris, F Alcan, 1896.

١٣ - كيفية استحقاق الله لهذه الصفات:

ذكرنا من قبل فى مواضع عدة الخلاف فى هذه المسألة. وحسبنا هنا أن نذكر أن القاضى عبد الجبار أخذ بمذهب أبى على الجبائى وهو أن الله تعالى يستحق الصفات الأربع التى هى كونه: قادرا، عالما، حيا، موجودا ـ يستحقها ذاته ـ وكان ابنه أبو هاشم يقول أنه يستحقها لما هو عليه فى ذاته. وكان أبو الهذيل يقول أنه تعالى عالم بعلم هو هو «وأراد به ماذكره الشيخ أبو على، إلا أنه لم تتلخص له العبارة»(١).

ويفند القاضى رأى الأشعرى الذى «أطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين» (الموضع نفسه) ـ فيقول: «إنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ـ وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفة بكونه قديما، وثبت أن الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، ذلك يوجب أن تكون هذه المعانى مثلا لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالما لذاته، قادرا لذاته ـ وجب فى هذه المعانى مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلا لهذه المعانى ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، إن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر الصفات؛ بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلا لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها حتى يعد الاستغناء بواحدة منها عن سائرها».

ويبين القاضى الأصول التى يقوم عليها هذا البرهان، ويبرهن عليها، ويرد على مايرد عليها من إلزامات.

وجملة القول أنه «لو كان الله حيا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضربا من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما. وذلك محال. وكذلك الكلام فى القدرة، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربا من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسما ومحالا للأغراض وذلك لا يجوز».

---

(١) «شرح الأصول الخمسة»، ص ١٨٣.

خاتمة المطاف

الأشعرى صيغة اعتزالية فى عباءة سنية

١ - الأشعرى فى بطن الاعتزال:

توسطت الأشاعرة فأخذت من الاعتزال بنصيب ومن السلفية بطرف، وتوسطت بين المنهج القرآنى ومنهج الحديث، ثم تذوقت المنهج الفلسفى وحاولت تطبيقه على قضايا الكلام . . . وفى مجال الحرية الإنسانية الذى حاج فيها الأشعرى أبا على الجبائى فى قصة الأولاد الثلاثة، اكتفى الأشعرى بإسناد دور رمزى إلى الإتيان فى نظريته «الكسب» الذى قالوا عنه «أو هى من كسب الأشعرى» ورغم ذلك فإنه استعاره من الفكر الاعتزالى.

- يوافق الأشاعرة المعتزلة على نفى التشبيه والتجسيم عن الله لكن فى موضوع رؤية الله سار المعتزلة على منهجهم بعدم الرؤية تنزيها له تعالى، وأول الأشاعرة الرؤية بأنها غير حسية. وفى رأيهم قدر من الاتفاق مع المعتزلة: وهو عدم رؤيته تعالى رؤية حسية.
- يرى المعتزلة أن الصفات: صفات ذات وصفات فعل، يجرى النفى والإثبات على صفات الفعل كقولهم ولد لفلان ولد. ولم يولد لغيره أو رزق فلان ولم يرزق غيره . . . إلخ.

أما صفات الذات فلا يجرى عليها النفى والإثبات، فالأشاعرة يرون بلغة فلسفية: أن ما يلزم من نفسه نقيض فهو من صفات الذات، فيلزم من نفيك الحياة: الموت. ويلزم من نفى القدرة، العجز.

وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالإماتة والخلق خلق وعدم خلق والرزق، غير أن كل ما يوصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل.

ويرى أن صفات الفعل أزلية على أساس أن التغير الحادث يعزى للإنسان لا لله. ولتحاشى ذلك المأزق الذى دخلوا فيه عادوا إلى التأويل واحتجوا برأى أوهى من بيت العنكبوت حين أخذوا يصنفون البشر على ضوء تفسيرهم كإسلام أبى بكر وعمر فقالوا: إن الله يعلم أولا أن حياة أبى بكر ليست كلها إيمان وكذلك عمر... وحياة أبى جهل كلها كفر.... إلخ.

● الباقلانى والجوينى والرازى من الأشاعرة يقولون: قائمة بالذات ومتميزة عنها.. هى عندهم أصول، وهو مصطلح اعتزالى قال به أبو هاشم الجبائى.

وكان من أعلام الأشعرية فى القرون ١٠: ١٢م: أبو بكر الباقلانى، الملقب بالقاضى (ت: ١٠١٣م)، وابن فورك (ت: ١٠٢٧)، وعبد القاهر البغدادى (ت: ١٠٣٧)، وأبو المعالى الجوينى الملقب بإمام الحرمين (ت: ١٠٨٥) ومحمد بن عبدالكريم الشهرستانى (ت: ١١٥٣) وفخر الدين الرازى (ت: ١٢١٠)، وكان الأشاعرة، شيمة المعتزلة قبلهم، قد اختلفوا فيما بينهم ليس فى مسائل «دقيق الكلام» فقط، بل وفى «جليله» أيضا.

ولم تكن لهم ثمة «أصول» توجد بينهم كالمعتزلة، وإن كانت تجمعهم بعض التوجهات العامة فى حل عدد من المشكلات الكلامية.

ففى مسألة الصفات الإلهية قال الأشاعرة بجملة من «صفات الذات» منها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر.

وهذه الصفات، عندهم قديمة ليست هى الذات الإلهية ولا هى غيرها.

أما «صفات الفعل»، كالخلق والرزق والعدل والإنعام والحشر والنشر وغيرها، فاعتبروها كالمعتزلة قبلهم محدثة تظهر فى زمان معين.

كان بين الأشاعرة مفكرون (الباقلانى، الجوينى، فخر الدين الرازى)، لم يأخذوا بـ «واقعية» Realism الصفاتية الذين كانوا يمثلون معظم رجال الدين ويعتبرون الصفات الإلهية أشياء موجودة واقعيا، قائمة بالذات الإلهية ومتميزة عنها من غير تعطيل كالمعطلة[1] من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، الذين كانوا ميالين للنظر إلى الصفات على

---

(١) يقول الشهرستانى فى معنى التعطيل (حرفيا: النفى، الحرمان): «إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى، فمنها تعطيل الصنع عن الصانع، ومنها تعطيل الصانع عن الصنع، ومنها تعطيل البارئ=

أنها مجرد أسماء مختلفة للذات الإلهية وجاءوا بمذهب قريب من التصورية[1] On-ceptualism فقد تخلوا عن المصطلح القديم «الصفة»، واستبدلوه (وقبلهم المعتزلى أبو هاشم الجبائى) بمصطلح «الحال»، وذهبوا إلى أن الأحوال «لا موجودة ولا معدومة» وكانوا يرون أفضلية هذه الصيغة فى أنها لا تتناقض مع القانون الثالث فى التصور الذهنى هو من حيث تصوره الأول منها يدورالحديث عن الوجود خارج الذهن، وفى الثانى ـ عن الوجود اللفظى، مما يتضمن القول بوجه ثالث من الوجود، هوالوجود فى الذهن.

ومن القول بقدم الكلام الإلهى لزم الأشاعرة القول بقدم القرآن وهنا ميزوا بين «الكلام الحسى» (أو اللفظى) وبين «الكلام النفسى»، الباطنى، ليذهبوا إلى أن القرآن قديم من جهة «المعنى»، (باعتباره «كلاما نفسيا») ولكنه حدث من جهة اللفظ (باعتباره «كلاما حسيا»)، وقد يستنتج من قول بعضهم[2] بأن تنزيل كلام الله هو إفهامه معناه لجبرائيل، الذى نزل إلى الأرض فأفهم النبى ﷺ ما فهمه، إن القرآن ليس من الضرورى أن يكون إلهيا من حيث لفظه، فقد تكون ألفاظه وعبارته من عند النبى ﷺ.

وكان الأشاعرة شأن المعتزلة من خصوم التشبيه والتجسيم، ولكن إذا كان المعتزلة قد أنكروا قول المشبهة بإمكانية رؤية المؤمنين للإله فى الدار الآخرة، وهو القول الذى يستند أصحابه إلى الآية القرآنية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فإن الأشاعرة قد جوزوا ذلك.

وهنا يتحفظ الأشاعرة، فيؤكدون بأن المقصود ليس الرؤية الحسية، رؤية الأبصار. وما تتعلق به الجهة والمكان والصورة والمقابلة واتصال الشعاع وغيره، وإنما هى نوع من العلم.

=سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القديمة بذاته، ومنها تعطيل البارئ سبحانه عن الصفات والأسماء أزلا، ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها. انظر «الشهرستانى» نهاية الأقدام فى علم الكلام»، بغداد، نشر مكتبة المثنى، ب. ت.، ص ١٢٣، والمعنى الوارد فى النص أقرب إلى الثالث والرابع عند الشهرستانى.

(١) الواقعية والاسمية والتصورية هى، فى الأصل مذاهب فى الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط اختلفت فيما بينها فى حل مسألة «الكليات» (المفاهيم العامة) وعلاقتها بما يقابلها من الجزئيات (الأشياء المفردة)، المعرب.

(٢) انظر: الجوينى، الإرشاد، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٣٥؛ ابن فورك مجرد مقالات الشيخ أبو الحسن الأشعرى بيروت ١٩٨٧، ص ١٦٥.

وطرح الأشاعرة مذهب «الكسب» فى مقابل قول المعتزلة فى الإنسان خالقا لأفعاله.

فهم يذهبون إلى لفظ «الخالق» إنما يليق بالإله فحسب، وعندهم أن الإله هو «خالق» الأفعال، أما الإنسان فهو «الكاسب» لها بإرادته واختباره، فيستحق عليها الثواب أو العقاب.

وكان الأشاعرة فى حلهم لهذه وغيرها من المسائل اللاهوتية يطرحون رأيهم على أنه «مذهب وسط» بين مذهب المعتزلة ومذهب معارضيهم من أصحاب الحديث وأهل السنة.

أما فى الحقيقة فقد ساروا على درب العقلانية المعتزلية، ولم تكن ثمة هوة شاسعة تفصل بين المدرستين.

فمما له دلالته أن الأشعرى نفسه كان تلميذا للمعتزلة، وأن المعتزلى البارز عبد الجبار قد كان فى أوائل حياته الفكرية من الأشاعرة، وكان خصوم علم الكلام من المحافظين يتهمون الأشاعرة بأنهم «يتظاهرون بالرد على المعتزلة» وهم أشد حالا منهم فى الباطن» يحكى ابن تيمية أن الناس فى عصره كانوا يشنعون على الأشاعرة وينسبونهم إلى البدعة وبقايا الاعتزال.

وثمة مؤرخون للفرق صنفوا الأشعرية كواحدة من فرق المعتزلة، وكان المعارضون للنظر العقلى يسحبون عداءهم للاعتزال ليشمل علم الكلام الأشعرى أيضا.

ومنذ القرن الثالث عشر الميلادى بدأت مرحلة جديدة نوعيا فى تطور علم الكلام، اقترابه من «الفلسفة»، وخاصة مدرسة ابن سينا.

ومن المفكرين الذين مهد إبداعهم لهذا اللقاء كان الشهرستانى وفخر الدين الرازى من الأشاعرة، ونصير الدين الطوسى (ت: ١٢٧٤م) من الفلاسفة.

فعند «المتأخرين من المتكلمين»، كما يقول ابن خلدون «التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر»[١]، وقد عرف هذا الطور فى مسيرة علم الكلام بـ «كلام المتأخرين».

---

(١) المقدمة للعلامة ابن خلدون، القاهرة ١٣٢٧ هـ، ص ٥٢٠.

وكان من أعلامه القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى (ت: ١٢٨٦م) وشمس الدين الأصفهانى (ت: ١٣٤٨/١٣٤٩م) وعضد الدين الإيجى (ت: ١٣٥٥) وسعد الدين التفتازانى (ت: ١٣٩٠م) وعلى الجرجانى، الملقب بالسيد الشريف (ت: ١٤١٣م) وغيرهم.

وقد انتشر مذهب الأشاعرة فى العراق وبلاد الشام ومصر خاصة، أما فى بلاد ما وراء النهر فقد راجت منذ القرن العاشر مدرسة الماتريدية أتباع أبى منصور الماتريدى (ت: ٩٤٤م)، الذى لايختلف مذهبه عن الأشعرية إلا فى بعض النقاط الجزئية الفرعية.

لقد حل المتكلمون فى سياق بحثهم لـ «جليل الكلام» عددا من القضايا المحورية المميزة للعصر الوسيط مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، والعلاقة بين الإله والعالم، وبين «دقائق الكلام» تبرز المسائل المتعلقة بالتركيب الفيزيائى للأجسام بتألفها من الذرات «الأجزاء التى لا تتجزأ».

٢ - أبرز الخصائص الاعتزالية على أبى الحسن الاشعرى:

دفاعه عن علم الكلام:

تعتبر المعتزلة هى المؤسسة الأولى لعلم الكلام فقد نظمته وصنعته وصاغت مناهجه وأصوله الكلامية، وهذا العلم قد أثار عليه خصومه جام غضبهم فإن ثاروا على الاعتزال ثاروا عليه، وإن ثاروا على الكلام ثاروا على المعتزلة حتى جاء أبو الحسن الأشعرى وكان قد شب على علم الكلام فى بيت إمام معتزلى هو أبو على الجبائى وكان ذا نزعة نقدية ظهرت بوادرها على منهج أبى الحسن الكلامى وكان أبرز تأثره بالمعتزلة: رسالته فى استحسان الخوض فى علم الكلام.

ففى ظروف سيادة الجدل الكلامى تغدو مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، إحدى النقاط المحورية فى الصراعات الفكرية.

وقد اكتسبت هذ المسألة فى الأوساط الكلامية صيغة العلاقة بين العقل والنقل، وانحاز المتكلمون فى حلهم للمسألة إلى طرف العقلانية فقالوا بتقديم العقل على النقل، وأنكروا التقليد والمقلدين، وأكدوا على أن الشك مرحلة تمهيدية تسبق الأخذ بأى من الآراء والمذاهب.

وقد قوبلت نزعة المتكلمين العقلانية والنقدية بالعداء المستحكم من قبل «أصحاب الرأى»، الميالين إلى القياس والاجتهاد والنظر العقلى ، ومن ثم الحنابلة (نسبة إلى أحمد ابن حنبل، ت: ٨٥٥ م) والظاهرية (أسسها داود الأصبهانى، ت:٨٨٣م) من المذاهب الفقهية، وكانت المعارضة لعلم الكلام قوية أيضا، ولو بدرجة أقل، بين أنصار المذاهب الأخرى، المالكية (نسبة إلى مالك بن أنس، ت:٧٩٥) والشافعية (نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعى، ت: ٨٢٠م) والحنفية (نسبة إلى أبى حنيفة، نعمان بن ثابت، ت:٧٦٧م)، ومن أبرز خصوم المتكلمين كان البربهاوى (ت: ٩٤١م) وابن الجوزى (ت: ١٢٠٠م) والمقدسى (ت:١٢٢٣م) وابن تيمية (ت: ١٣٢٨م) من الحنابلة، وابن حزم (: ١٠٦٣م) من الظاهرية،وابن عبد البر (ت: ١٠٧١م) من المالكية، والبستى (ت: ١١٩١م) والذهبى (ت: ١٣٤٨م) من الشافعية.

وقد تجسد العداء للكلام وأهله فى جملة من الأقوال والمأثورات، التى نسبت إلى كبار رجال الدين فى الإسلام، وبينهم مؤسسو مختلف المذاهب الفقهية.

ومن ذلك: «لا يفلح صاحب الكلام أبدا»، «لايُرى أحد نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل»، «علماء الكلام زنادقة» (ابن حنبل)؛ «ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح»، «حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ فى الكلام»، إذا سمعت الرجل يقول: «الاسم هو المسمى أو غير المسمى، فاشهد أنه من أهل الكلام، ولا دين له»، «لأن يبتلى العبد بكل مانهى الله عنه، ماعدا الشرك، خير له من أن ينظر فى الكلام، (الشافعى) «قاتل» (فى رواية أخرى ـ لعن) ـ الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح بابا من الكلام، (أبو حنيفة)؛ «من طلب العلم بالكلام تزندق»؛ «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم» (أبو يوسف، ت: ٧٩٥م) «الكلام فى الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا (المدينة المنورة) يكرهونه وينهون عنه» (مالك بن أنس)؛ «وقال (مالك): إياكم والبدع.

قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل الكلام»؛ «أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم هو من أهل الأهواء والبدع، أشعريا كان أو غير أشعرى، ولا تقبل له شهادة، ويهجر ويؤدب على بدعته» (أحمد بن إسحق المالكى)، وغيرها[١].

---

(١) انظر مثلا: موفق الدين المقدسى، تحريم النظر فى كتب أهل الكلام ـ لندن ١٩٦٢، =

وترتب على المتكلمين الرد على مثل هذه الاتهامات، والدفاع عن حق العقل فى النظر فى كافة المسائل الفلسفية منها واللاهوتية.

٣ - تأثره بالمنهج الاعتزالى وعرض رسالة: استحسان الخوض فى علم الكلام:

وكانت رسالة الأشعرى «استحسان الخوض فى علم الكلام»[١] من أولى المحاولات الرامية إلى إضفاء المشروعية على النظر العقلى وعلم الكلام، وإلى تفنيد حجج خصومه من الحنابلة وغيرهم وهو الأثر الاعتزالى الناضج، وتبدأ الرسالة بعرض آراء معارضى علم الكلام، الذين شهروا فى وجه أصحابه سلاح التبديع والتضليل والتكفير، فتقول: «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث فى الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة، وصفات البارئ - عز وجل - بدعة وضلالة».

وقالوا: لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبى ﷺ وخلفاؤه وأصحابه ولأن النبى ﷺ لم يمت حتى تكلم فى كل مايحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بيانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله - عز وجل - ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام فى شىء، مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة لأنه لو كان خيرا لما فات النبى ﷺ وآله وأصحابه وسلم ولتكلموا فيه».

وقالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه.

=ص١٧، ٦٤، ابن الجوزى تلبيس إبليس - بيروت، ١٣٦٨ هـ ص ٨٢ - ٨٣؛ شهاب الدين المرجانى - الحكمة البالغية ص ٦.

(١) طبعت هذه الرسالة الصغيرة فى حيدر آباد سنة ١٣٢٣ هـ، وأعاد نشرها مكارثى فى ذيل كتاب «اللمع» للأشعرى، وطبعها وعلق عليها فى مذاهب الإسلاميين د. عبد الرحمن بدوى. الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف: د. أرثور سعد، د. توفيق سلوم.

فإن كانوا علموه، ولم يتكلموا فيه، وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض فيه كما وسعهم ترك الخوض فيه؛ ولأنه لو كان من الدين لم يجهلوه.

فعلى كلا الوجهين: الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة».

ويرد الأشعرى على هذا القول من ثلاثة أوجه، ويعتمد الوجه الأول منها أسلوب «سحب البساط من تحت الرجلين»، ورد الكيد إلى النحر.

فالأشعرى يقلب عليهم السؤال ليقول: «النبى ﷺ! لم يقل أيضا: «من بحث عن ذلك وتكلم فيه، فاجعلوه مبتدعا ضالا» فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا، إذ تكلمتم فى شىء لم يتكلم فيه النبى ﷺ وضللتم من لم يضلله النبى ﷺ».

ويبين الجواب الثانى أن المسائل التى يشتغل بها المتكلمون كانت معروفة للنبى ﷺ والصحابة فهى «موجودة فى القرآن والسنة»، وإن كانت ترد هناك، «جملة غير مفصلة».

فالكلام فى الحركة والسكون أصله فى القرآن، فى حكاية إبراهيم وقصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما، وأصل الكلام فى أن للجسم نهاية، وفى أن الجزء لا ينقسم، هو قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]، إلخ.

ومن القرآن والسنة يروى الأشعرى الكثير من الأمثلة ليس فقط على القضايا الكلامية بل وعلى الأساليب الكلامية من جدل ومغالطة ومناقضة إلخ.

ومن الجواب الثالث ينوّه الأشعرى بعدد من الوقائع الدالة على أن الصحابة والتابعين وكبار رجال الدين بعدهم قد اشتغلوا بمسائل دينية - فقهية، لم تكن معروفة فى أيام الرسول ﷺ، وناظروا فيها وجادلوا وحاجوا، وليست هذه المسائل بأقل بدعة من التى ينظر فيها المتكلمون، ومنها «مسائل العول والجدات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام، وكالحرام والبائن وألبتة و«حبلك على غاربك»، وكالمسائل فى الحدود والطلاق. مما يكثر ذكرها، مما قد حدثت فى أيامهم، ولم يجئ فى كل واحدة منها نص عن النبى ﷺ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه، وما بقى الخلاف إلى الآن».

«والنبى لم يتكلم فى النذور والوصايا، ولا فى العتق، ولا فى حساب المناسخات، ولا صنف فيه كتابا كما صنفه مالك والثورى والشافعى وأبو حنيفة، فيلزمكم أن يكونوا مبتدعة ضلالا، إذ فعلوا ما لم يفعله النبى ﷺ».

وإلى البدع المستحدثة ينبغى أن ينسب موقف ابن حنبل وأتباعه سواء فى التوقف عن البت فى مسألة خلق القرآن وقدمه، أو فى تكفير من قال بخلقه من المعتزلة والجهمية وغيرهم.

«فيقال لهم: النبى ﷺ - لم يصح عنه حديث فى أن القرآن غير مخلوق، أو هو مخلوق، فلم قلتم إنه غير مخلوق؟ فإن قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، - قيل لهم: يلزم الصحابى والتابعى مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعا ضالا، إذ قال ما لم يقله الرسول...».

وإن قال قائل: فأنا أتوقف فى ذلك فلا أقول مخلوق، ولا غير مخلوق قيل له: فأنت فى توقفك فى ذلك مبتدع ضال، لأن النبى ﷺ لم يقل: «إن حدثت هذه الحادثة بعدى، توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئا»، ولا قال: «ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه»!

إن رسالة «استحسان الخوض فى علم الكلام»(1) تعكس إحدى النزعات العامة، المميزة للمتكلمين: السعى فى عرض الدفاع عن علم الكلام، إلى أصول الدين خادما للفلسفة، التفتيش فى الكتاب والسنة عما يمكن الاستناد إليه فى تبرير النظر العقلى.

ومضى علماء الكلام إلى أبعد من ذلك، فذهبوا إلى أن البحث فى الأمور الاعتقادية ليس جائزا فحسب من جهة الشرع، بل هو «واجب» أيضا أى فرض على المسلمين.

فالدين كما يقولون لا يقوم بدون المعرفة بالإله، وليس وجود الإله شيئا بديهيا، ولا سبيل لإثباته إلا بالنظر العقلى.

فالنظر والاستدلال واجبان، فى ذلك يقول الجوينى من الأشاعرة: «إن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على

---

(1) حققها د. محمد السيد الجليند وأعطاها عوان: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، وحققها كذلك عبد الله شاكر محمد الجندى عنوانها رسالة إلى أهل الثغر.

وجوب معرفة الله تعالى. . . . فإذا ثبت الإجماع فيما قلنا، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف محصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعا فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوب ما لايتوصل إليه إلا به»[1]، على هذا الطريق تأوّل المتكلمون الحديث المعروف «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، فذهبوا إلى أن المقصود بالعلم هنا هو علم الكلام.

٤ - شرعية النظر العقلى:

وفى إطار السعى لإضفاء المشروعية على النظر العقلى عمل المتكلمون لتوسيع ميدانه أيضا، فلم يكونوا يهتمون بالإلهيات من «جليل الكلام» فقط، بل وبالطبيعيات من «دقائقه»، فالمعتزلة كما يحكى عنهم الجاحظ كانوا ينشئون معرفة كل شىء[2]، وتنعكس هذه النزعة الموسوعية على أشدها فى كتاب «الحيوان» للجاحظ نفسه فضلا عن مؤلفاته الأخرى «كتاب المعادن»، «كتاب الرياضيات» وغيرهما، واشتهر أستاذ الجاحظ إبراهيم بن سيار النظام بتجاربه على الحيوانات، والتى يذكر صاحب كتاب الحيوان بعضا منها، أما معاصر النظام أبو الهذيل العلاف فوضع عدة كتب فى الطبيعيات منها «كتاب الحركات» و «كتاب طول الإنسان ولونه وتأليفه»، وكتاب فى الصوت ما هو»، وهذا الاهتمام بالعلوم الطبيعية، لم يبارح الأجيال اللاحقة من متكلمى الاعتزال، فالكعبى الذى يقارنه الباحثون الغربيون بالعلامة الألمانى الموسوعى ألكسندر هومبولت، اشتغل بعلوم الفلك والطب والجغرافيا والفيزياء والرياضيات، وللجبائى وعبد الجبار رسائل فى الميكانيكا والفيزياء والكيمياء، وتحتوى قوائم أعمال المتكلمين من الأشاعرة على مؤلفات من هذا النوع.

فى المرحلة المعتزلية من تطور علم الكلام، فترة «رونق» هذا العلم كما يسميها الشهرستانى، كان للمتكلمين أمثال النظام وأصحابه أن ينصرفوا إلى الطبيعيات بحيث «كانت المداخلة (أى القول بتداخل الأجسام بعضها ببعض) أعجب إليهم من علم القرآن، والطفرة (فى حركة الجسم) أبلغ عندهم من علم الأحكام»، وكانوا يعنون بمسائل مثل «البحث عن قدر الكلب وقدر الديك»، «وحتى يختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب فى الصلاة، وحتى يزعم أهله أنه

---

(١) الجوينى ـ الشامل فى أصول الدين ـ القاهرة ١٩٦٠ ـ ١٩٦١، جـ ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) الجاحظ ـ الحيوان جـ ٤ ص ١٠٩،

فوق الحجج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد»[1]، وفى ذلك العهد كان علماء الكلام يجاهرون بالتطلع للتضلع فى علوم الفلاسفة، فيتحدث الجاحظ عن المتكلم الحقيقى بقوله: «وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا من الصناعة، يصلح للرياسة حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما»[2].

أما فى عصر «انتهاء رونق الكلام»، وفى ظروف المجابهة مع المحافظين من رجال اللاهوت الذين كانوا يناصبون العداء لا للفلسفة وحدها، بل وعلم الكلام أيضا، فترتب على المتكلمين التملص من «الفلا سفة» وعلومهم، والعناية بإسباغ على علم الكلام، وخاصة «دقائقه».

وراح المتكلمون فى إطار هذا التوجه يطرحون الطبيعيات من «دقيق» الكلام على أنها من مستلزمات ولواحق الإلهيات من «جليله»، فذهبوا إلى أن موضوع الكلام هو فى المقام الأول المسائل المتعلقة بالذات والصفات الإلهية، ولكن البحث فى هذه المسائل يؤدى بالضرورة كما يقولون إلى التطرق إلى قضايا الفلسفة الطبيعية، فمن ذلك أن حل مسألة جواز رؤية المشكلة الذرية بمسألة العلم الإلهى.

٥ - تقارب الكلام من العلوم الفلسفية:

وفى العصور المتأخرة عندما سار المتكلمون فى درب اللقاء مع المشائية المشرقية، وراحوا يعملون لتمثل العلوم الفلسفية التقليدية، لم يتورعوا عن تبرير اشتغالهم بهذه العلوم بضرورة التعرف عليها، تمهيدا لدحض ما يتنافى منها مع الإسلام، وفى ذلك يقول د. التفتازانى: «ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جراً، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد (علم الكلام) لا يتميز عن الفلسفة».

ثم إن الاشتغال بالمنطقيات والرياضيات والطبيعيات من العلوم الفلسفية (الحكمية) ليس كما يؤكد المتكلمون إلا بمقدار ما يلزم للنظر فى أحوال المخلوقات «من حيث إنها

(١) الجاحظ ـ الحيوان، ج ١ ص ٢١٦ ـ ٢١٧.
(٢) الجاحظ ـ الحيوان ج ٢ ص ١٣٤.

توصل إلى اليقين فيما يجب الإيمان به»، ولكن لا جرم فى أن تدرج فى علم الكلام مسائل، لا صلة لها بالعقائد الدينية ذلك أنها لا تقدح فى هذه العقائد، «ولا تناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية».

وراح المتكلمون، الذين بدَّعهم وكفَّرهم خصومهم من المحافظين ودعوا إلى تأديبهم والتشهير بهم يستخدمون كل مخزونهم من الأدوات الجدالية دفاعا عن علمهم، وقد كان علماء الكلام على قدر رفيع من المهارة فى الجدل والمناظرة وإن وصف ابن قتيبة للجاحظ بأنه يستطيع جعل الصغير كبيرا والكبير صغيرا، وإثبات الدعوى ونقيضها معا، ليكاد ينطبق على مشاهير المتكلمين جميعا.

ففى إطار التوجه العام لرسالة «استحسان الخوض فى علم الكلام» انبرى متكلمو الأشاعرة ـ «لتحييد» المأثورات المعادية للكلام وأهله.

٦ - تأويل موقف السلف من الكلام:

فراحوا يؤكدون أن السلف والأئمة حين ذموا الكلام ونهوا عنه، لم يكونوا يقصدون الكلام عامة، وإنما فقط لونا معينا منه: كلام المعتزلة، كلام المتعصبين، الكلام الذى يتوخى منه الاشتهار وجنى الخيرات المادية، وما إلى ذلك، أما مدى ما ترتب على الأشاعرة فى أثناء ذلك من التحايل فيتبين فيما يتبين فى ضوء المثال التالى الذى يتعلق بتحييد قول الشافعى ابن سريج: «ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح يفوته الفقه ولا يستطيع معرفة الكلام»، فقد استغل الأشاعرة غياب علامات الترقيم فى اللغة العربية فى ذلك العصر، ليقلبوا القول لصالحهم إذ قرؤوه بما يمكن صياغته هكذا: ما رأيت أحدا من المتفقهة، من اشتغل بالكلام فأفلح: يفوته الفقه، ولا يستطيع معرفة الكلام»(١).

ومن المحاور الأخرى فى نشاط المتكلمين، وخاصة الأشاعرة منهم دفاعا عن علم الكلام كان نسبهم الاشتغال بالكلام إلى مشاهير رجال الدين من الأئمة والسلف، فمرونة مصطلحى «الكلام»، «المتكلمين» جعلت بوسعهم عمليا أن يدرجوا فى عداد المتكلمين أيا من رجال الدين الذين طرحوا رأيهم فى هذه أو تلك من

---

(١) السبكى ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ القاهرة ١٩٠٦، جـ ص ٨٩.

المشكلات اللاهوتية، ونتيجة ذلك اتسعت قائمة «المتكلمين»، عندهم، لتشمل حتى من ناصب علم الكلام أشد العداء كالشافعى، والحنبلى ابن عقيل (ت: ١١١٩م)، وغيرهما[١].

٧ - انتماء الأشاعرة إلى أهل السنة والجماعة:

ثم إن المتكلمين معتزلة وأشاعرة راحوا يقدمون الكلام على أنه «علم السنة والجماعة»، وفى معرض الرد على الحنابلة مضى بعض المدافعين من الأشعرية، وبينهم ابن عساكر (ت: ١١٧٨م) والسبكى (ت: ١٣٧٠م)، إلى تصوير الأشعرى شخصا «ذا وجهين»: ليس فقط وجه المتكلم - العقلانى، بل وجه السلفى - الحنبلى. فقد ذكروا عنه رفضه تأويل القرآن، وخاصة الآيات المتعلقة بالصفات الإلهية، التى حكى عنه أنه أخذ فيها.

يقول ابن حنبل - «بلا كيف»! حتى ونسب إلى الأشعرى «كتاب الإبانة عن أصول الديانة»، الذى يبدأ بمدح ابن حنبل والانتصار لمذهبه وإنكار مايخالفه، ويقال: إن الأشعرى إنما وضع «الإبانة» لتهدئة البربهاوى أحد أشد خصوم المتكلمين من الحنابلة، ويتبين المنحى الدفاعى المحض لهذا الكتاب فى ضوء ما يرويه ابن عساكر: «إن أصحاب الأشعرى جعلوا «الإبانة» من الحنابلة وقاية»[٢]، وجدير بالذكر أن ابن عساكر الذى يستشهد بـ «الإبانة» فى كتابه «التبيين» وهو ينقد هجمات الأهوازى على الأشعرى لا يأتى عليهما حينما يورد ثبت مؤلفات الأشعرى مما يلقى ظلا إضافيا من الشك فى صحة نسبة «الإبانة» إليه.

وفى السياق العام لنضال المتكلمين لتبرير الاشتغال بالكلام ينبغى النظر إلى أقوالهم حول مهمة علم الكلام ونشاط المتكلمين فى الدفاع عن العقائد الإسلامية والانتصار لها.

فالكلام كما يقول الإيجى: «علم يقدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[٣]، وكان المعتزلة والأشاعرة كل على طريقته الخاصة يعلنون أن المتكلمين

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٨.

(٢) ابن عساكر - تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى - بيروت ١٩٧٩ ص٨.

(٣) انظر: الجرجانى - شرح المواقف - اسطنبول ١٨٩٤، جـ ١ ص ٢٣.

بالذات هم الذين يدافعون عن الإسلام من أعدائه الخارجيين والداخليين، وإذا كان المعتزلة يفتخرون بالانتصار للعقائد الإسلامية فى وجه ممثلى الديانات الأخرى أساسا اليهودية والمسيحية والمانوية فإن الأشاعرة كانوا يؤكدون على الدفاع عن هذه العقائد ضد المعتزلة أنفسهم، ومعهم «الفلاسفة» وغيرهم من «المبتدعة»، ولعل مثل هذه الأقوال، وبعض الوقائع المفردة المتعلقة بنشاط هذا أو ذاك من المتكلمين هى التى كانت أساسا وراء التصور المبالغ فيه حول علم الكلام باعتباره اللاهوت Theology الدفاعى Apol-ogetic للإسلام.

فإن التقويم الصحيح لموقع العناصر«الدفاعية» فى إنشاءات المتكلمين يتطلب الأخذ بعين الاعتبار الحقائق التالية:

أولا: إن الإسلام ولا سيما فى عرف أهل السنة الذى نصب على علم الكلام، وعلى روحه أخص الأشعرى منه دفاعا عنه قد عنى بتطوير وتقنين الفقه بالذات وليس اللاهوت، وفى ظروف عدم قيام مذهب لاهوتى محدد، مقبول به فى كافة أرجاء العالم الإسلامى سيكون من غير المشروع التحدث عن «لاهوت» فى الإسلام، وسيكون من التسرع تصديق ما يقال من دفاع عنه، ومن الصعب أن تدرج فى اللاهوت الإسلامى طروحات كلامية كقول المعتزلة بحرية الإرادة البشرية (يكون الإنسان خالق أفعاله)، أو قول الأشاعرة بخلق القرآن من حيث لفظه وعبارته (وهو المذهب الذى رأى فيه المتشددون من رجال الدين انتقاصا من قداسة الكتاب)، لقد كان المتكلمون يدافعون، وقبل كل شىء عن مذاهبهم وكانوا فى مناظرتهم مع ممثلى الديانات والمذاهب الفلسفية ـ اللاهوتية الأخرى ينطلقون أساسا من طروحاتهم.

فالعقلانية الكلامية مثلا تتنافى مع صوفية Mysticism كما تتنافى ونزعة المتكلمين التوحيدية التى تتعارض مع التثليث المسيحى والثنوية المانوية... إلخ، ومن المفهوم أن جملة من الطروحات الكلامية التى وقع حولها خلاف فى التفسير كانت تتطابق ولو من الناحية الشكلية على الأقل مع العقائد الدينية الإسلامية.

ثانياً: لقد كان المتكلمون يبالغون عادة فى إنجازاتهم فى الدفاع عن الإسلام ونصرته، فكانوا يؤكدون أنهم فى مجالسهم إنما يعنون وفى المقام الأول بإثبات العقائد الإسلامية ودفع الشبه عنها، وباجتذاب الآخرين نحو الإسلام، ومن ذلك حكاية المعتزلة

بأن واحدا منهم هو العلاف، قد أسلم علـى يديه أكثرمن ثلاثة آلاف شخص(١)، ولكن يصعب التصديق بذلك فى ضوء قول «إخوان الصفا» (القرن العاشر) وهؤلاء لا يقبل لها شهادة إذ أعيان أشخاصهم مجهولة ـ فلا شهادة لهم، كما أن نسبتهم إلى القرامطة أخرجتهم من ديار الإسلام: «يدعون أنهم بهذا الفعل ينصرون الإسلام ويقرون الدين، وإلى يومنا هذا ما روى أن يهوديا تاب على يد واحد منهم، ولا نصرانيا أسلم، ولا مجوسيا آمن بآرائهم»(٢)، وثمة شهادة مشابهة لدى مفكر، عاش بعد قرنين من ذلك، وفى الطرف الآخر من العالم الإسلامى هو الأندلسى ابن حزم(٣).

ثالثا: كانت المناظرات مع أنصار المذاهب الدينية والفلسفية الأخرى تشكل أحيانا، كما يذكر الخصوم أسلوبا متسترا فى انتقاد هذه أو تلك من العقائد الرائجة فى أوساط المسلمين، فيذكر ابن حجر العسقلانى (ت: ١٤٤٩م) أن الأشعرى فخر الدين الرازى «يعاب بإيراد الشبه الجديدة، ويقصر فى حلها»، حتى قال بعض المغاربة: «يرد الشبه نقدا، ويحلها نسيئة»، أى مؤجلا؛ وكان سراج الدين السمرياحى ينقم عليه كثيرا، ويقول: «إنه يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية الوهاء»(٤)، ويحكى ابن قتيبة شيئا مماثلا عن الجاحظ من المعتزلة: «يعمل كتابا، يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار الرد عليهم تجوز فى الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين»(٥).

٨ - أولوية العقل:

لم يلجأ المتكلمون، وهم يعملون للمجابهة الإيمانية وإرساء العقلانية إلى التسلح بالآيات القرآنية، الداعية إلى التأمل والنظر(٦) فقط، بل واستندوا أيضا إلى جملة

---

(١) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ تأليف أبى القاسم البلخى والقاضى عبد الجبار والحاكم الجشمى ـ تونس ١٩٧٤، ص ٢٥١.

(٢) رسائل إخوان الصفا ـ بيروت ١٩٥٧ ج ٣، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٣) «أسألك بالله، هل بلغك أن أحدا أسلم على يدى متكلم من هؤلاء المتكلمين واهتدى على أيديهم من ضلالة (رسائل ابن حزم ـ بيروت ١٩٨١، ج٣، ص ٥٣٦ ـ٥٣٧).

(٤) ابن حجر العسقلانى ـ لسان الميزان ـ بيروت ١٩٧١ ص ١٧٢، ٤٧٢.

(٥) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ص ٧١.

(٦) ومنها: ﴿أفلا تذكرون﴾ [النحل: ١٧]؛ ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الجاثية: ١٣]؛ ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل=

من الأحاديث المروية عن النبى ﷺ فى امتداح العقل والثناء عليه، وقد عرفت مجموعات مثل هذه الأحاديث بـ «كتب العقل»، ومن أوائل تلك الكتب كان ما وضعه داود بن المحبر، الذى كان معروفا بالحديث، ثم تركه، وصحب قوما من المعتزلة فأفسدوه»، على مايقوله الذهبى(١).

لما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتى وجلالى، ماخلقت خلقا أكرم عليّ منك، فبك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب والعقاب»، ومن الأحاديث الرائجة فى ذلك العصر، والتى تشيد بالعقل وفضله: «إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يجزى يوم القيامة إلا بقدر عقله»؛ «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة».

ومضى المعتزلة فى إشادتهم بالعقل وإعلاء مكانته إلى حد إضافة هالة قدسية عليه، فيقول فى مدحه بشر بن المعتمر، مؤسس مدرسة بغداد فى الاعتزال(٢).

لله در العقل من رائد ... وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب ... قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفعاله ... أن يفصل الخير من الشر
لذو قوى قد خصه ربه ... بخالص التقديس والطهر

والعقل عند المعتزلة هو «وكيل الله» على الأرض، وخلافا لأصحاب الحديث وأهل السنة، الذين يرتبون الأدلة على النحو التالى ـ الكتاب، فالسنة فالإجماع، وأضاف المعتزلة إلى هذه الثلاثة دلالة العقل، وقدموه عليها جميعا وهم يعللون ذلك بأنه قبل الاستناد إلى السنة أو الكتاب يجب أن نعلم بأن ثمة إلها، أنزل الكتاب وبعث الرسول، والعلم بذلك لا يأتى إلا من طريق العقل، «فالدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»(٣). على أساس أن الإيمان منوط بالعقل والكتاب حجة للعقل وعلى العقل.

=وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١]؛ ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

(١) الذهبى ـ ميزان الاعتدال القاهرة ١٩٠٥، ص ٣٢٤.

(٢) الجاحظ، الحيوان جـ ٦ ص ٢٩٢.

(٣) عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ القاهرة، ١٩٦٥، ض ٨٨.

وذلك هو مقام العقل عند الأشاعرة أيضا، صحيح أنهم كانوا أقل تطرفا فى إشهار عقلانيتهم، وأكثر بعدا عن استثارة حفيظة الإيمانيين، فكان البعض منهم، أحيانا، يرتب الأدلة، بحيث لا يأتى العقل قبل القرآن، ولكنهم فى حقيقة الأمر، ساروا على درب المعتزلة، فذهبوا معهم إلى أن العقل حاكم على السمع (بما فيه الكتاب والسنة)(١) وانعكس هذا المبدأ الكلامى الشهير: «تقديم العقلى على النقلى».

ومن تجليات قول المتكلمين بأولوية العقل يأتى مذهبهم فى أن الآيات القرآنية، إذا تعارض ظاهرها مع العقل، ينبغى أن تؤول بما يتوافق مع مقتضيات العقل وأحكامه، وفى ذلك يقول الأشعرى: «ومما يجب فى حكم النظر أن يبتدئ الناظر بالنظر فى العقليات، لأنها الأصل والسمعيات فرع، والأصل أول والفرع ثان، والواجب أحكام الأول قبل الثانى، فإذا فرغ مما يوجبه العقل عرض ما حصل له على السمع، فإن رأى فى ظاهره ما يدل على موافقته فذاك الذى يريد، وإن لم يتسق ذلك فى ظاهره لمشابهته لغيره، فليعلم أن باطنه موافق له، وأن ذلك لتقصير وقع فى معرفته، ثم يطلب ذلك برده إلى المحكم، وإنما وجب ذلك فى السمع دون العقل، لأجل أن السمع ظاهر وباطن، وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لايجوز عليه شىء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضى عليه ويوضح عن حقيقته(٢)، فحيثما يتعارض النقل مع العقل، يكون العقل هو الحكم، «إذ العقل أصل النقل، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال، لاستلزامه تكذيبه أيضا»(٣).

٩ - التأويل عمل عقلى وحجة شرعية:

وعلى درب إضفاء المشروعية على التأويل تأول المتكلمون حتى الآية القرآنية، التى قد يفهم منها إنكار التأويل وذمه، ففى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ...﴾ [آل عمران: ٧]، كان معارضو

(١) انظر مثلا: ابن فورك، مجرد مقالات الأشعرى، بيروت ١٩٨٧، ص ٣١٩؛ الباقلانى، التمهيد - القاهرة ١٩٤٧، ص ٣٩؛ الماوردى - أدب القاضى، ج ١، بغداد ١٩٧١، ص ٢٧٣ - ٢٧٥.

(٢) ابن فورك - مجرد مقالات الأشعرى، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٣) الأصفهانى: شرح مطالع الأنظار، ص ٢٨؛ وانظر أيضا الجرجانى - شرح المواقف، ج ١، ص ٢١١؛ التفتازانى - شرح المقاصد، و ج ١، ص ٥٣.

التأويل يـرون أن القسم الأخيـر من الآية يعنى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾، أما المتكلمون فأصروا على قراءتها على الوجه التالى[1]: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾.

وكمـا هو متـوقع، فقـد كان علمـاء الكلام يؤكدون أنهم، وقـبل غيـرهم، هم المقصودون بـ «الراسخين فى العلم».

إن قول المتكلمين بتقدم العلم على الإيمان ينعكس فـيما فى أخذ أوجه تسميـة «علم الكلام» فى قائمـة التفتـازانى الواردة أعلاه: «ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعـية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية...»، فجمع الحقائق عند المتكلمين ليس النصوص المقدسة بحيث تقوم مـهمة العقل فى دعمهـا وتأييدها، كما هو مذهب الإيمانيـين من أصحاب الحديث وأهل السنة بل على العكس، فالعقل هو المجمع الأول للـحقائق اليقينية، التى يمكن تأييد البعض منها بالنصوص النقلية والأدلة السمعية.

ثم إن الأدلة السمعـية (بما فيها المستـمدة من القرآن) لا يمكن أن تكون، فى رأى المتكلمين، الحـجج الحاسمـة الفاصلة عند بحث المشكلات اللاهوتيـة ـ الفلسفيـة، إنها ثانوية، مساعـدة، فحسب. «فالدلائل النقلية لا تفـيد اليقين»، كمـا ينص أحد المبادئ الأساسية فى علم الكلام[2]، إنها تذهب أبعد من الظن، من المعرفـة الاحتمالية، وهى لا تفيد اليقين إلا فى الميادين العملية من الدين، فى الفقه.

وفـى هـذا السيـاق جـاء عـلمـاء الكـلام بمذهب، يمكن اعتبـاره بمثابة لـون مـن «نظـرية الحـقيـقتين» الشهيرة، فـقد دعـوا إلى الفصل الصارم فى ميدان العقـل ومـيدان السمع، بـين الأصول «الاعـتـقادية» والفروق «الشـرعية»، فـهذان الميدانان، عنـدهم متـمـايزان، ليس فـقـط من حـيث الموضـوع، بـل مـن حـيث طريقـة تحـصـيل المـعرفـة، فـالعـبـادات والفرائض وغيـرها ترد إلى «أحكام الشريعـة»، التى هى «فروع لاتستـدرك أحكامها إلا من جهـة السمع والرسل»؛ أما المسـائل الاعتقادية فـينبغى لكل مسلم عاقل أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم المسائل التى طريقـها السمع، أن تكون مردودة إلى أصـول الشرع التى طريقهـا السمع؛ وحكم مسائل العـقليات والمحسـوسات أن يرد كل شىء من ذلك إلى

(١) انظر مثلا الجرجانى، شرح المواقف ج ١، ص ٢٠٩؛ التفتازانى ـ شرح المقاصد، ج ١.
(٢) انظر مثلا الجرجانى، شرح المواقف جـ ١، ص ٢٠٩؛ التفتازانى ـ شرح المقاصد، جـ ١.

بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات»[1]، وفضلا عن ذلك يختلف ميدان العقليات من الاعتقاديات عن ميدان السمعيات من الشرعيات بأن الحق واحد فى الأول، متعدد فى الثانى، ففى الشرعيات، فى الفقه «كل مجتهد مصيب»، كما يقول المتكلمون[2].

والاجتهاد فى المسائل الفقهية واجب وضرورى، وأما الإجماع حول هذه المسألة أو تلك فإنه ينبغى ألا يقف عائقا على طريق الاجتهاد، «فإجماع الأمة حجة فى كل عصر إلى آخر القرن»[3] فحسب، وتعود ضرورة الاجتهاد المتجدد إلى أن الوقائع فى العبادات والتصرفات غير متناهية، وإنها تتزايد بتعقب الحوادث الفعلية.

١٠ - النزعة النقدية العقلانية:

ومن مظاهر العقلانية الكلامية كانت النزعة النقدية المميزة للمعتزلة والأشاعرة على حد سواء، فقد قالوا بالشك أسلوبا معرفيا، ضروريا على طريق تحصيل اليقين، إنه مرحلة يتوجب على كل مسلم ومسلمة المرور بها، فينفض عندها كل معتقداته السابقة، ويطهر نفسه من كافة الأفكار الموروثة، حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال، فعند الأشاعرة أنه «لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق»[4]، وكان المعتزلة أشد تطرفا فى ذلك، فقالوا بوجوب الشك حتى قبل سن البلوغ، بمجرد وعى المرء لذاته، وفى مرحلة الشك هذه كما يقول الأشعرى، ينبغى على المرء «ألا يسبق إلى اعتقاد مذهب بتقليد، وألا يميل إلى قول دون قول لما يكون فيه من راحة نفس وثقل فى الآخر، وألا يكو ن فيه ميل إلى بعضهما لأجل مايكون فيه من رياسة وعز من جهة الدنيا، أو لأجل أن ذلك مذهب آبائه وأهل بلده ونشوؤهم وعاداتهم عليه، بل يقف عند نفسه فى جميع ذلك وقوف المتبحث المستبصر المسترشد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده، متساوية فى الحق والباطل»[5].

---

(١) الأشعرى - استحسان الخوض فى علم الكلام، ص ٩٥ (خط التشديد لنا - المؤلفان).

(٢) نظر، مثلا: الشهرستانى - الملل والنحل، ج ٢ ص ٩؛ شرح رمضان أفندى على شرح العقائد - اسطنبول ١٨٩٨، ص ٣١٠.

(٣) ابن فورك مجرد مقالات الأشعرى، ص ١٩٣.

(٤) ابن حزم - الفصل فى الملل والأهواء والنحل - بغداد، نشر دار المثنى، ب.ت، جـ ٤، ص٣٥.

(٥) ابن فورك - مجرد مقالات الأشعرى، ص ٢٥٠.

١١ - إنكار التقليد:

وبالاتصال مع ذلك أنكر المتكلمون التقليد، وذموا المقلدين، فقد رفض المعتزلة والأشاعرة صحة إيمان المقلد حتى وقالوا بتكفيره، إذ اشترطوا فى صحة الإيمان أن يكون قائما على الاستدلال العقلى، «فذهب محمد بن جرير الطبرى والأشعرية كلهم، حاشا السمنانى، إلى أنه لا يكون مسلما إلا من استدل»(١)، وليس لأحد تبرير الأخذ بمسألة من المسائل الاعتقادية تقليدا لأن أكثر الناس عليهما، «فليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل»، الأمر الذى نبه عليه على بن أبى طالب بقوله: «الحق لا يعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق، اعرف الحق تعرف أهله، قلوا أو كثروا، واعرف الباطل تعرف أهله، قلوا أو كثروا»(٢).

ولكن العقلانية، التى انعكست فى إنكار صحة الإيمان غير القائم على النظر والاستدلال «تكفير العوام»، ترافقت لدى متكلمى الجهمية والأشعرية والماتريدية بنزعة متسامحة فى أمور العبادات وما إليها، فكان هؤلاء يرون أن الانتماء الشكلى إلى الجماعة الإسلامية كاف لإدراج المرء فى عداد «المؤمنين»، وليس لأى من الأعمال، بما فيها ارتكاب الكبيرة، أن يكون أساسا لتكفير أحد من المسلمين، «فمن صدق بقلبه، ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله»(٣)، «فالإيمان عقد بالقلب» بين المخلوق والخالق، ليس لأحد التشكيك فيه، فالله، والله وحده، هو الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور.

ونقل عن بعض الأشاعرة «أن العبرة فى الإيمان والكفر السعادة والشقاوة (هى) بالخاتمة، حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان»(٤)، ثم إن الفاسق من أهل القبلة، وإن مات من غير توبة، فيجوز عند الأشعرى، أن يعفو الله عنه، وحتى إذا لم يعف عنه فإن عذابه غير مؤبد، «فإنه لا محالة يرجع من النار، ويدخل الجنة»(٥).

---

(١) ابن حزم ـ الفصل، جـ ٤، ص ٣٥

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٣) شرح رمضان أفندى على شرح العقائد، ص ٢٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(٥) ابن فورك ـ مجرد مقالات الأشعرى ص ١٦٤.

وكان تعصب المتكلمين للعقل، وسعيهم للسير بالعامة والجمهور على دروب النظر والاستدلال تعبيرا عن نزعتهم التنويرية، ولم تكن مطالبهم بتعويد الناس، ومنذ الصغر على التفكير النقدى مجرد نداءات طوباوية مجردة، معزولة عن الواقع والحياة، وتدل على ذلك مثلا الحلقات العديدة التى أقامها المعتزلة لتثقيف الناشئة يرسلون إليها أبناءهم وبناتهم، ولم تكن «مجالس المتكلمين»، الواسعة الرواج مجرد حلبات للتبارى فى الجدل والمناظرة، بل وكانت أيضا بالنسبة للفئات الواسعة من الجمهور بمثابة مدارس للتفكير النظرى، والنقدى منه خاصة.

١٢ - الزمالة الفكرية وروح التسامح:

وتنقل لنا الحكاية التالية[1] بعضا من الجو الذى كان يسود فى تلك المجالس، فيروى عن أبى عمر أحمد بن محمد بن سعدى من عرب الأندلس أنه زار بغداد فى أواخر القرن العاشر، وأنه لما رجع سأله أحدهم عما إذا كان قد حضر مجالس المتكلمين ببغداد، فأجاب بأنه زارها مرتين، ولم يعد إليها بعد ذلك قط، ولما سئل عن السبب فى عزوفه عنها قال: قصدت أحد المجالس فوجدت فيه عدا المسلمين من شتى الفرق، المجوسى والدهريين الطبيعيين، واليهود والمسيحيين، ولكن لكل جماعة منهم مقدم، يتولى نصرة مذهبها.

وكلما دخل واحد منهم إلى القاعة كان الجميع يقفون احتراما له، ولا يجلسون حتى يجلس، وعندما اجتمع الكل قام أحدهم من غير المسلمين وقال: «إننا اجتمعنا لنتكلم، وأنتم تعرفون الشروط فأنتم معشر المسلمين يجب ألا تأتوا بحجج مأخوذة من كتابكم، أو من سنة رسولكم، لأننا لا نؤمن بهذا ولا بذاك فكل منا ينبغى أن يقتصر على الحجج المستقاة من العقل»، ولما انتهى من كلامه هذا صفق الجميع له، فبالله عليك، هل كان لى، بعد سماع مثل هذه الأحوال أن أزور ذلك المجلس مرة ثانية، وقد اقترح على أن أحضر مجلسا آخر، فقصدته، فوجدت الأمر فيه، والعياذ بالله على ما فى الأول.

---

(١) ترجمها، عن مخطوط للحمدى (القرن الحادى عشر) بأكسفورد، المستشرق ـ دوزى فى تعليق له على كتاب رينان «ابن رشد الرشدية» منشور فى «المجلة الآسيوية» (بالفرنسية) السلسلة ٥، المجلد ٢ لعام ١٨٥٣، وقد نقلها المؤلفان عن كتاب بند لى الجوزى«المعتزلة» (قازان، بالروسية)، والنص العربى الذى نورده هنا هو ترجمة بتصرف عن الروسية.

ومن الجدير بالذكر أن هذا كله كان يجرى ببغداد فى أواخر القرن العاشر، بعدما كان عصر «رونق الكلام» قد ولى، ولا يبقى لنا إلا أن نتخيل كيف كانت عليه مجالس المتكلمين فى عصرهم الذهبى.

ما أصابه المتكلمون من النجاح فى سعيهم لاجتذاب الفئات الواسعة من الجمهور إلى النظر العقلى والاستدلالى المنطقى تدل عليه وقائع كالتى يرويها الجغرافى عماد الدين القزوينى (ت: ١٢٨٣م) عن أهل جرجان من إقليم خوارزم: كلهم معتزلة، والغالب عليهم ممارسة علم الكلام، حتى فى الأسواق والدروب؛ يناظرون من غير تعصب بارد فى علم الكلام؛ وإذا رأوا من أحد التعصب أنكروا عليه كلهم، وقالوا: ليس لك إلا الغلبة بالحجج، وإياك وفعل الجهال!

ولعل من أكثر مظاهر العقلانية الكلامية استثارة لحفيظة الإيمانيين من السلفيين كان قول المعتزلة والجهمية وكثير من متكلمى الكرامية والخوارج بالطبيعة العقلانية للخير (الحسن) والشر (القبيح)، وهو القول الذى عرف بـ «الحسن والقبح العقليين» أو «التحسين والتقبيح العقليين»، فالفكر الأخلاقى الدينى فى الإسلام، وقبله فى المسيحية واليهودية، ينزع إلى الإرادية الإلهية Theistic Voluntarism، فهو يذهب إلى أن معرفة الخير والشر قصر على الإله وحده، ومما له دلالاته من هذه الزاوية ما جاء فى «سفر التكوين» من التوراة من أن الإله قد غضب على آدم وحواء، وأخرجهما من الجنة لأنهما أكلا من «شجر معرفة الخير والشر»، فصاروا كالإله يعرفان الخير والشر، ثم إن إرادة الرب وفقا للديانات المنزلة، هى التى رسمت، وبمطلق الحرية صفات الأشياء والأفعال من حسن وقبح، وخير وشر فليس الحسن والقبح صفتين ذاتيتين، داخليتين لأشياء وإنما هى تسميات وضعية لها: الحسن هو ما أمر الله به، والقبيح هو ما نهى عنه، وينطوى هذا المذهب ضمنا على القول بأنه بوسع الإله أن يتصرف على نحو آخر، فيصف تلك الأشياء بأوصاف مغايرة، وفى الإسلام استندت هذه النظرة إلى جملة من الآيات القرآنية، تأولها الإيمانيون بمعنى أن معرفة الخير والشر، وبالتالى الثواب والعقاب، أمور متعذرة بدون الوحى الإلهى، المنزل على الرسل والأنبياء، فمنها: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الأسراء: ١٥]؛ ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ ﴿أَوَ لَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [غافر: ٥٠]، وغيرها[١].

---

(١) انظر أيضا: المائدة: ١٩، فاطر: ٢٤، الملك: ٩، إبراهيم: ٤، طه: ١٣٤، القصص: ٤٧، ق: ١٤.

١٣ - التحسين والتقبيح العقليين:

وجاءت التعاقدية Conventionslism الأخلاقية لتخفف بعض الشيء من النزعة الإرادية، وهنا نرتكز على الحديث المروى عن النبى ﷺ: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»، وبذلك يكون إجماع الأمة مصدرا للقيم الأخلاقية، ومضى المعتزلة، ومتكلمون آخرون غيرهم، إلى أبعد من ذلك على طريق تأكيد الطابع الموضوعى للأبعاد الأخلاقية، فعندهم أن الحسن والقبح أمور موضوعية، نابعة من طبيعة الأشياء ذاتها، ولا تأتى من مجرد التسمية الإلهية الشرعية لها، بل هى، على العكس متقدمة عليها، فليس الشيء حسنا لأنه من أمر الله، وإنما أمر به الله لأنه حسن.

وكانت الموضوعية Objectivism الأخلاقية عند متكلمى المعتزلة وثيقة الصلة بنزعتهم العقلانية، فهم يرون أن العقل قادر لوحده، قبل «ورود السمع» أى قبل سماع مايأتى به الرسل من الشرع المنزل، على معرفة الخير والشر، «فاتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك (بالعقل)»[١].

«ما أفظعها من مقالة!» ـ صاغها أحد خصوم مذهب المعتزلة وغيرهم من نظار الخوارج والزيدية فى تقدم العقل على السمع ـ «فلو كان الأمرعلى ماذهب إليه أهل القدر «أى المعتزلة ـ المؤلفان» وأشياعهم لما بعث الله رسولا إلى خلقه، ولا أنزل عليهم كتابا،ولا شرع لهم دينا، ولا أحل حلالا ولا حرم حراما، ولا أوجب ولا حط، حيث كان العباد مكتفين بما يجدوه فى عقولهم من المعارف، من أول يوم خلق الله الدنيا، إلى أن تقوم الساعة، فسبحان الله عما يصفون»[٢]، ويروى أن فرقة منهم، عرفت بـ«الأطرفية»، قد قالت بالواجبات العقلية وبالدين العقلى[٣]، واعتذرت من كان فى أطراف العالم، ولم تبلغه دعوة الشرائع، فأتم دينه على العقل، وعليه فالحياة الأخلاقية الفاضلة ممكنه دون شرائع سماوية على أساس من قدرات الناس العقلية وحدها.

أما الأشاعرة الذين كانوا ميالين إلى الفصل بين ميدانى النظر والعمل

---

(١) الشهرستانى ـ الملل والنحل، جـ ١، ص ٤٥.

(٢) الموجز لأبى عمار عبد الكافى الإباضى ـ ضمن: «عمار الطالبى ـ آراء الخوارج الكلامية»، الجزائر ١٩٧٨، جـ ٢، ص ١٤٦.

(٣) انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات فى المذاهب المختارات ـ تبريز ١٣٦٤ هـ، ص ١٢.

«العقليـات» و«الشرعـيات» وإلى توكيل الشـرع مهـمة تنظيم حيـاة الناس الأخلاقـية - العملية، فقد غلب عليهم إنكار سلطة العقل التشريعية (إيجاب العقل)، وإن ظلوا على استعداد للاعتراف ببعض من قدرته المعرفية فى الميدان الأخلاقى، هذا، وقد كان المعتزلة أنفسهم، وخاصـة المتأخرين منهم، أقرب إلى الأخذ جزئيـا بهذا الرأى، فذهبوا إلى أن بعض المعاييـر الأخلاقية، ومعـها جل الفرائض والعـبادات خاصة، وما يتـصل بها من مقـادير الثواب والعقـاب، أمور تخرج عن دائرة العـقل، واختصـاصه، أدخل له فيـها ولاحكم له عليها.

لقـد كانت العـقلانيـة الكلاميـة تبدو لقـوم من خصـوم الاسـتدلال والنظر من الإيمانيين تهـديدا لـ «الدين الحنيف»و «الإيمان الصحيح»، فيتـهم ابن الجوزى المتكلمين بأن علمهم قد «أفـضى بأكثرهم إلى الشكوك، وببعـضهم إلى الإلحاد»(١)، وكان هؤلاء يوردون عـادة، بهذه المناسـبة، أسـماء عـدد من المتكلمـين، عاشـوا فى عصـر «رونق الكلام»، وغالوا فى موقفـهم النقدى من العقائد الدينية الشائعـة بين الناس: أبى عيسى الوراق، وأحمد بن الطـيب السرخسى(٢)، وعبـاد بن سليمان، وثمامـة بن الأشرس، وعيسى الصـوفى وغيرهم، ولكن أشهر «مـلاحدة» المتكلمين كان أبو الحـسن أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحق الراوندى(٣).

١٤ - زندقة ابن الراوندى ووظيفة نظرية التحسين والتقبيح:

يقول المفكر المعتزلى أبو الحسن الخـياط عن ابن الراوندى أنه كان من جلة المعتزلة وحـذاق متكلمـيهم، ثم انفـصل عنهم، «وألف عـدة كتب فى تثـبيت الإلحـاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام»(٤).

ولكـن ابن الراوندى، بـغـض الـنظر عـن مشـاداتـه العـنيـفة مـع المعـتـزلة فى كتاب «فضيـحة المعتزلة»، الذى نقضه الخياط فى كـتاب «الانتصار الرد فى ابن الراوندى الملحد»، لم يفـعل فى حقيقة الأمـر، إلا المضى بالنزعة العقلانيـة المعتزله حتى نهـايتها المنطقية.

---

(١) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص ٨٢.

(٢) وينسب إلى المتكلمين والفلاسفة معا.

(٣) ابن الراوندى، الرومدى، وقد عاش فى بغداد فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى.

(٤) الخياط ـ الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ـ بيروت ١٩٥٧، ص ١١.

لقد اشتهر ابن الراوندى خاصة بجحده للنبوات، الذى يمكن اعتباره امتدادا طبيعيا ومنطقيا لقول المعتزلة بالتحسين و التقبيح العقليين، وقد ألف كتاب «الزمرد» فى دحض النبوات عامة، طعن فيه فى آيات الأنبياء إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ولكنه لم يصلنا من هذا الكتاب، فيما يخص نقد هذه أو تلك الديانات المنزلة، إلا ما يتناول الإسلام تحديدا(١).

يورد صاحب «الزمرد» على لسان قوم من «البراهمة» عددا من الحجج، التى تتوخى دحض النبوة عامة، استنادا إلى القول بالعقل معيارا أعلى لليقين، ومرجعا أسمى فى التمييز بين الخيروالشر، ومن هذه الحجج: «فقد ثبتت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهى، والترغيب والترهيب، فإذا كان الرسول يأتى مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر، فساقط عن النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»(٢).

ثم إن النبى محمدا ﷺ ـ وبرغم أنه قد شهد للعقل برفعته وجلالته ـ قد أتى ـ على حد زعم ابن الراوندى ـ بما لا يقتضيه العقل، بل وينافره، و يذكر من ذلك: «الصلاة ، وغسل الجنابة، ورمى الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران . . . فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبى قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلا كالطوف على غيره من البيوت»، ويسخر ابن الراوندى من التصورات الشائعة حول تأثير القوة السماوية الخارقة على الأحداث الجارية على الأرض فيذكر بعض المشاهد من السيرة العسكرية لنبى الإسلام: «قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى فى يوم بدر لنصرة النبى ﷺ بزعمكم، كانوا مغلولى الشوكة قليلى البطشة، على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدى المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلا، وقال بعد ذلك: أين

(١) وصلتنا شذرات «الزمرد» أو «الزمردة» فى سياق ردود هبة الله الشيرازى عليها فى «المجالس المؤيدية»، وكان قد نشر نص «المجالس» بول كراوس، ثم أعاد نشرة عبد الرحمن بدوى فى كتاب «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام»، وعبد الأمير أعسيم فى «تاريخ ابن الراوندى الملحد» (بيروت ١٩٧٥).

(٢) المجالس المؤيدية، ص ١٢٢.

كانت الملائكة فى يوم أحـد لما توارى النبى ﷺ مابين القتلى فزعـا، ومابالـه لم ينصروه فى ذلك المقام؟!(١).

وفى معرض دحض النبـوات راح ابن الراوندى يقدح فيما كان شـائعا فى عصره من قول بالأصل السمـاوى للمعارف البشرية، يـلقنها الإله للناس عـن طريق الرسـل: «فقال على سبـيل الهزء: يلزم من يقول بالنبوة إن ربهم أمر الرسـول أن يعلمهم صوت العيدان، وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صـوت طيب؟!»(٢)، فالعلوم عنـده ليست إلهيـة الأصل، ومن ذلك علوم الفلك فالناس هم الذين وضـعوا الأرصاد على النجوم، حتى عـرفوا مطالعها ومـغاربها، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء فى ذلك ، ومن منطلقات مماثلة ينكر ابن الراوندى الأصل الإلهى للغة البشرية.

وزعم ابن الراوندى أن المعجزات التى جـاء بها الرسل تثبيتـا لنبوتهم، ليست إلا لونا من «مخاريق» السحرة، التى يصعب أحيانا الوقوف عليها لدقتها.

وأما شـهادة بعـض الناس عليهـا فقـد تكون ضربا من «المواطأة» والاتفـاق على الكذب، ثم «إن النبى ﷺ قد دفع فى وجه أمـتين عظميتين، اتفقـتا ـ على تضادهما ـ فى صحة قتل المسيح «عليه السلام» وصلبه، وكـذبهما، على كثرة العدد ووفور السواد، فتكذيب نقلة أخبـار معجزاته أولى فأولى، أخذا على منهـاجه، وبناء على أساسه»(٣)، وهنا يرد ابن الراوندى ما أضيف إلى الـنبى من معجزات، مثل حديث الميـضأة وشاة أم معبد وحديث سراقة، وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة، وغيرها.

وبلغت الجرأة بابن الراوندى حد الطعن فى المعجزة، التى ساد الاعتقاد بأنها أكبر المعجزات الدالة على صدق نبوة النبى محـمد ﷺ، ألا وهى القرآن فقد أنكر ـ بالاتفاق مع أكثر المعتزلة ـ الرأى القائل بـ «إعجاز القرآن»، أى يتعذر الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصـاحة، فزعم أن فى كلام أكثم بن صيـفى ما هو أحسن من ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، ثم إنه حتى لو سلمنا بتفوق القرآن فى فـصاحته، فكيف يجوز

(١) المجالس المؤيدية، ص ١٣٣.

(٢) المجالس المؤيدية، ص ١٣٤.

(٣) ابن الجوزى ـ المنتظم فى التاريخ ج ٦، حيـدر آباد ١٩٣٨، ص ١٠٢ وبعدها وانظر أيضا: فخر الدين الرازى ـ نهاية الإيجاز ـ القاهرة ١٨٩٩، ص ١٦٥ وبعدها.

اتخاذ ذلك حجة فى تثبيت النبوة على العجم الذين لا يعرفون اللسان العربى، وأخيرا فإذا كان المسلمون يحتجون لنبوة نبيهم بالقرآن الذى تحدى الفصحاء به، فلم يقدروا على الإتيان بمثله، أمكن ـ على نحو مماثل ـ إثبات النبوة لبطليموس وأقليدس، حيث عجز الناس عن الإتيان بمثل كتبهما.

وصنف ابن الراوندى كتاب «الدامغ»، وزعم أنه دمغ فيه القرآن، وضمنه «أشياء تقشعر منها الجلود» ـ كما يقول ابن الجوزى، ليضيف: «غير أنى آثرت أن أذكر منه طرفا ليعرف مكان هذا الملحد من الكفر»(١).

فزعم أن قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٩] يناقض قوله: ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: ٢٧ ـ٣٠]، فالأول يقتضى أن يكون خلق الأرض قبل خلق السموات، والثانى يوجب عكسه، وزعم أيضا أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [ق: ٣٨] لا يتوافق مع قوله: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩ ـ١٢]، حيث يستغرق الخلق هنا ثمانية أيام، والآية: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] تتناقض، كما يزعم مع الآية: ﴿لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [غافر: ٢٨]، وقال فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦] إنه ينقض قوله: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾ [المجادلة: ١٩] وقوله: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ﴾ [النحل: ٦٣]، وأضاف: فهل يكون ضعيفا من أخرج آدم من الجنة، وصد خلقا من الناس عن دين ربهم؟!.

ويتعجب صاحب «الدامغ» من بعض أعمال الله كما جاءت فى القرآن.

فقال: وترى الإله يفتخر بالمكر والخداع (إشارة إلى وصفه تعالى نفسه بالمكر فى مواضع عديدة من القرآن ـ آل عمران: ٥٤، الأنفال: الآية ٣٠، النمل: الآية ٥٠)

(١) المصدر السابق، ص ١٣١.

وغيرها، وبالفتنة التى ألقاها بين الناس (الأنعام: الآية ١٥٣، العنكبوت: الآية ٣)، ثم أوجب للذين فتنوا بين المؤمنين عذاب الأبد (البروج: الآية ١٠)، ومنها أيضا أن الله تعالى أهلك ثمودا لأجل ناقة، وما قدر ناقة؟! ويتساءل ابن الراوندى: «من ليس عنده دواء للداء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟».

وفى كتاب «التعديل والتجوير» يذهب ابن الراوندى إلى أن وجود الشر فى العالم يتناقض مع التصور الشائع عن عدالة الله ورحمته وحكمته، فهو يزعم فيه أن من أمرض عبيده وأسقمهم، ومن أفقرهم وابتلاهم، فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم[١]، ويروى عنه (وعن ابن عيسى الوراق) التوحيدى أنه «نظر إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد بين يديه، وجماعة تركض حواليه، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: أوحدك بلغات وألسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بكل شاهد وبينة، ثم أمشى هكذا عاريا جائعا نائما، ومثل هذا الأسود يتقلب فى الخز والوشى، والخدم والحشم، والحاشية والغاشية»[٢]، فمن غير الحكمة والعدالة فى توزيع الأرزاق، عند ابن الراوندى، إعطاء الرذيل الجاهل، وحرمان الفاضل العالم، حتى ويذكر بعض الإخباريين أن إلحاده إنما كان لفاقة لحقته، فخلع بسببها ربقة الدين، ويتصل بذلك بيتا الشعر الشهيران، اللذان ينسبان إليه:

كم عاقلٍ عاقلٍ أعيتْ مذاهبُه[٣]	وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا
هذا الذى ترك الأوْهَامَ حائرة	وصيَّر العالمَ النحرير زنديقا

وقد نصب ابن الراوندى على رأس «زنادقة الإسلام الثلاثة»، وتوعده ابن الجوزى «بأن الله تعالى ـ سوف يقابله يوم القيامة مقابلة تزيد على مقابلة إبليس»[٤]!

إن مسألة العقلانية بين الإيمان والعقل، والتى انبرى المتكلمون لحلها من مواقع النزعة العقلانية، هى بمثابة البعد المعرفى لمسألة أعم وأشمل، وهى العلاقة بين الإله والعالم.

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص ١٢.
(٢) التوحيدى، الهوامل والشوامل، القاهرة ١٩٥١، ص ٢١٢.
(٣) أى أعيت عليه طرق معاشه وأعجزته.
(٤) ابن الجوزى ـ المنتظم، جـ ٦، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

اضطر المعتزلة إلى القول بنظرية التحسين والتقبيح لمواجهة الزنادقة الذين أرادوا من حيث لا يعلمون أن يحتجوا بالعقل دون الوحى معارضين العقل بالوحى والوحى بالعقل.

من هنا راح المعتزلة يؤكدون على قيمة العقل فى الإسلام وأن زندقتهم لا يراها العقل حسنا بل رذيلة أخلاقية وأن المعرفة الفعلية لا تنفك عن الأخلاق الفاضلة.. وليس معناها كما روج خصوم المعتزلة بأن المعنزلة يقولون بالتحسين العقلى دون الشرعى؛ إنما العقل نور من الله والشرع نور من الله فالفعل مع الشرع نور على نور وحاول ابن الراوندى أن يفصل بينهما، وأن يرتب مفاسد على الفصل، إلا أن المعتزلة وقفوا له وألفوا عن آرائه رسائل فى الرد عليه.

١٥ - الحسن والقبح فى الميزان:

يذهب المعتزلة إلى أن العلم بالقبح والحسن من المعارف الضرورية التى يدركها العقل بل هى مركوزة فيه، وإذا كانت معرفة الحسن والقبح معرفة ضرورية. وإذا كان اللهعدلا فى تكاليفه الشرعية، فالعقل يدرك أن الله لايفعل القبح وواجب عليه فعل الحسن.

ولقد فرعوا على ذلك عدة قضايا وسعت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة منها:

- عدم تعذيب أطفال المشركين.
- عدم تكليف العباد ما لا يطيقون.
- ووجوب الثواب والعقاب.
- عدم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذبين.

وكما هو شأن المعتزلة عندما يقررون رأيا يحرصون على تحديد المفاهيم ففرقوا، بين: الظلم والضرر. فقد يلحق الضرر بإنسان من غير ظلم ثم بحثوا العلاقة بين الألم والضرر والقبح...

كتكليف إنسان بعمل شاق ـ قد يلحقه ضرر ـ من غير ظلم إذا قدر الأجر المناسب، وقد يجرى الطبيب عملية جراحية فيلحق المريض الألم لكن من غير ظلم.

- يرى البصريون: أن ما هو من باب التفضل فلا يجب على الله منه شيء.
- بينما يرى البغداديون: أن التفضل يأخذ معنى الوجوب.

ولقد سادت نظرية التحسين والتقبيح العقليين. وكان لها أثرها على الفقهاء فى التوسع فى قواعد أصول الفقه العقلية لتوضيح الغاية الدينية واستخراج العلل للأحكام المعللة، حتى فرز الأحكام وتصنيفها بين الحكم الذاتى والحكم المعلل الخاضع للقياس، إنما هو فى حقيقة الأمر وراء نظرية التقبيح والتحسين العقليين وكان من أوضح القواعد الأصولية تأثيرا القول بالاستحسان والمصالح المرسلة.. وحين يقول الفقهاء فى شروط الرشد: العقل والتميز.. هو عين نظرية التقبيح والتحسين العقليين، أما اعتراض بعض متكلمى المذاهب فإنه يرجع إلى قضية أخرى هى: التحسين والتقبيح الشرعيين. ولاخلاف فى ذلك.

وكان أكثر المتكلمين على تعاطف تام مع المعتزلة وخاصة معتزلة البصرة الذين نقدوا مصطلح الذاتية الذى أصله من البغداديين وأحلوا مكانه القول بالنسبية (الأحوال).

١٦ - المعتزلة والأشاعرة والمسئولية الخلقية:

من القضايا المتعارفة أن المعتزلة كانوا دعاة الاختيار الحر فى الإسلام، وعد البعض أن مذهب هذه الفرقة «العقلية» يتعارض مع الرؤيا القرآنية للإله الجبار الذى يتحكم فى الكون تحكما تاما من جهة، ومع المذهب الأشعرى الذى اكتفى بإسناد دور رمزى إلى الإنسان فى ميدان العقل الخلقى، هو مايعرف بالكسب، من جهة ثانية. ومع ذلك يبدو لنا أن العلماء لم يكشفوا كشفا كافيا عن مدى التنوع والتضارب الذى تنطوى عليه آراء المعتزلة أنفسهم فى باب الاختيار، هذا إذا نظرنا إليه من خلال مفهوم العالم والإنسان عندهم.

وقد يساعدنا على فهم المعضلة الخلقية التى واجهها المعتزلة أن نتذكر قضية يجمع عليها الثقات، وهى أن فلسفة المعتزلة الخلقية كانت تدور على مفهومى «العدل والتوحيد». فالمعتزلة لم يكونوا دون شك من متحررى المفكرين الذين عنوا بالقضايا الفلسفية والدينية عناية نظرية وحسب(١).

كان من شأن إثبات الوحدانية الإلهية أن يفضى آخر الأمر إلى الإقرار بسلطة الله المطلقة على الكون، وقولهم إن الإنسان خالق أفعاله هو الحد من هذه السلطة، وهكذا انعكس تناقض الفلسفة الإلهية عند المعتزلة فى فلسفتهم الخلقية، حتى إن القول بالحرية

---

(١) دراسات فى الفكر العربى ص٢٥٠ د. ماجد فخرى.

البشرية يتعارض مع أهـم فرضيـاتهم النظرية، وهى الوحدانية الإلهـية. فليس غريبا إذن أن نجـد أن إثبـات الحرية البـشرية لا يعدو فى الكثير من الأحـوال الإقرار اللفظى بحق الإنسان أن يمارس حرية الاختيار فى نطاق الإدراك والإرادة وحسب..

أما الأشـاعرة الذين حرصوا عـلى عدم تأويل الرؤيا القرآنيـة للإله الذى لا يسأل عما يفعل، فقد نجوا من الوقـوع فى هذا المأزق باللجوء إلى ذريعة عقلية صريحة، وهى التسليم بسلطة الله المـطلقة على الإنسان والطبيـعة معـا وتعريف العدل و الجور تعـريفا ترتفع معه مسئولية الله عن الذى يجترحه الإنسان ارتفاعا تاما، وقد أوجز الغزالى مفهوم العدل والجور هذا بقوله: «فإن قيل... قلنا: الظلم منفى عنه (أ ى الله) بطريق السلب المحض، كمـا تسلب الغفلة عن الجدار والعـبث عن الريح. فإن الظلم إنما يتـصور ممن يمكن أن صادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك فى حق الله تعالى أو يمكن عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره»

إلا أن هذا الجواب اصطدم مع ذلك بطائفة من المفاهيم القرآنية كالثواب والعقاب والبر والإثم التى تنطوى على مفهوم التبعية بوضوح وأبطل مفهوم العدل الإلهى جملة. أما المدرسة الأشعريـة فقد وافقت موافقة جزئيـة - على الحل الجبرى للمشكلة وأسندت إلى الإنسان جزءا من تبعة الفعل الذى يقدره الله ودعت ذلك كـسبا أو اكتسابا، وقال به المعتزلة قبله.

لم يكتف المعـتزلة بهذا الدور الهـزيل الذى أسنده أصحاب الكـسب إلى الفاعل البشرى، بل سعوا للتوفيق بين مفهومين يبدوان مـتناقضين، هما التبعية الخلقية للإنسان والقدرة الإلهية، أضف إلى ذلك أنهم لم يسلموا بتـعريف الأشاعرة الآنف الذكر للعدل والظلم، الذى أفرغ هذين المفهـومين من كل محتوى إيجـابى، وهكذا عمدوا إلى نظم جميع هذه العناصـر المتضاربة فى عقـد واحد بدقة وإحكام، فصح أن ندعوهم فـلاسفة خلقيين بالمعنى الأصيل(١).

• التولد بين العلاف وبشر بن المعتمر:

يعود الفـضل فى اتخاذ مـوقف متـماسك من الحـرية الخلقية، إلى أبـى الهذيل العلاف (المتوفى ٨٤١م)، وهو أهم مـعتزلة البصرة. ويروى الأشـعرى (المتوفى ٩٣٥م)

(١) دراسـات فى الفكر العربى ص ٨١ مـاجد فـخرى، الانـتصـار للخيـاط ص ٦ الملل والنحل - الشهرستانى المنية والأمل بن المرتضى - مقالات الإسلامين - الأشعرى.

فى «مقالات الإسلاميين» أن أبا الهذيل وأصحابه ذهبوا إلى أن الأفعال المتولدة تنقسم إلى قسمين: الأفعال التى يدرك الفاعل كيفيتها والأفعال التى لا تدرك. مثال الأول إطلاق السهم أو حدوث الصوت لدى ارتطام جسمين صلبين» ومثال الثانية اللذة والجوع والإدراك والشم، إلخ.

ذهب هذا المتكلم إلى أنه يصح اعتبار الإنسان خالقا للأفعال التى يدرك كيفيتها، أما الأفعال التى لا يدرك كيفيتها فينبغى إسنادها إلى الله(١).

وعلى هذا الوجه يبدو أنه انفصل عن بشر بن المعتمر (المتوفى ٨٢٥ م) زعيم معتزلة بغداد، الذى كان أول من أدخل مفهوم التولد، إلا أنه ذهب إلى أن ما يتولد عن أفعالنا فهو فعل لنا، سواء أدركنا كيفيته أم لم ندرك.

لم يكن غرض أبى الهذيل من اللجوء إلى هذا التمييز واضحا، ولكن يحتمل أنه أراد من وراء ذلك أن يدفع إحدى التهم التى كان خصوم المعتزلة يوجهونها إليه لدعواهم أن الإنسان خالق أفعاله. فقد ذهب هؤلاء الخصوم إلى أن فكرة الخلق تنطوى على علم الخالق بالمخلوق من كل جهة، فاستحال إذن أن ينسب إلى الإنسان خلق أفعاله مادام لايعلمها إلا علما عاما.

فيبدو أن كلا من بشر وأبى الهذيل على وفاق حول قضيتين للحرية الفعلية:

أولا: أن للإنسان فى عالم الإرادة أو الاختيار الذاتى طاقة على المبادرة الأصلية يمكن دعوتها بالتقرير الحر.

ثانيا: أن باستطاعته أيضا أن «يولد» فى عالم الطبيعة الخارجى بعض الأحداث التى يمكن نسبتها إليه نسبة سببية.

صحيح أن المعتزلة عامة أقروا حرية الاختيار، أى قدرة الإنسان على التقرير الحر فى عالم المشيئة الذاتية، كما رأينا الاتفاق بين بشر وأبى الهذيل، إلا أنهم ما إن تطرقوا إلى التوالد حتى برزت الخلافات الحادة بينهم.

ولعل أبلغ شاهد على التضارب فى مذهب بعض متكلمى المعتزلة الخلقى ماذهب إليه «صالح قبة»، أو صبيح بن عمرو الذى يدرجه الشهرستانى تارة فى عداد متأخرى

(١) القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاه، ص٩٣، مونتجمرى وات ترجمة محمد عبد الله الشرقاوى.

الخوارج، وفى عداد المرجئة من القدرية ـ أى المعتزلة ـ تارة، يروى الأشعرى أن صالحا هذا ذهب إلى أن الإنسان «لايفعل إلا فى نفسه» وأن كل مايتولد عن فعله هو من صنع الله ابتداء أو خلقا، وأنكر أن يكون بين الأحداث الطبيعية تلازما ضروريا قط، حرصا منه على صون مفهوم القدرة الإلهية المطلقة، عنده أنه يجب علينا أن نتحرى فى كل حدث طبيعى فعل الله المباشر، لذا قال إنه يمكن أن تمس النار الخشب مرات عدة دون أن يخلق الله فيه احتراقا، وأن الله قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم، بل قد يحس باللذة إذا شاء الله ذلك.

والنزاع إنما هو فى إطلاقهما بمعنى صفة الكمال الأخلاقى والعقلى، وعدم الاتصاف بهما يؤدى إلى النقص: العلم فضيلة أو حسن، والجهل رذيلة أو قبيح، غير أننا نلاحظ أن المتكلمين والأصوليين قد حصروا نظرية التقبيح والتحسين فى الجانب العقلى فقط دون الجانب الأخلاقى، لذلك رأينا أن الفخر الرازى وهو يحرر محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة خلط بين المشكلة الأخلاقية ومشكلة المعرفة، إذ الحسن والقبح مفاهيم أخلاقية كما هى أيضا مفاهيم فى المعرفة فقولك: خطأ وصواب مفاهيم معرفة وحين تقول كأمثلتهم أن إنقاذ الغريق حسن، واتهام البرىء قبيح فهذا فعل أخلاقى يدخل فى الأخلاق وتكون المفاهيم هنا أخلاقية، على ذلك يكون الرازى قد حصر القضيه فى المفاهيم المعرفية متابعا المعتزلة.

لكنهم اتفقوا على أن الأفعال قبل مجىء السمع تنقسم قسمين فى العقل والعرف.. فمنها: حسن ، ومنها قبيح، فما كان فى العقل منها قبيحا فهو محظور ولا يجوز الإقدام عليه، كالكذب والظلم وهذا ولا شك من المفاهيم الأخلاقية.

علاقة العقل بالحسن والقبح عند الرازى:

● يلخص الفخر الرازى علاقة العقل بالحسن والقبح فيقول:

إنه لا نزاع فى أن الحسن والقبح يطلقان بمعنى ملاحة الطبع ومنافرته، أى: أن العقل يدرك الحسن والقبح، فيدرك أن الحلو حسن، والمر قبيح، وأن إنقاذ الغريق حسن، واتهام البرىء قبيح، فمن حيث هذا الإدراك فهما عقليان ومن حيث الفعل فهما أخلاقيان، وأنه لا نزاع فى أنهما يطلقان بمعنى صفة الكمال الاخلاقى والعقلى والنقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح.

والخلاف فى المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن العقل يحسن ويقبح، ويوجب ويحرم، فالعاقل يدرك فى الفعل حسنا وقبحا لذاته، وأنه يتعلق به الحكم الشرعى فيجب فعل الحسن وترك القبيح، ويمدح فاعل الحسن فى الدنيا ويثاب فى الآخرة، ويذم فاعل القبيح فى الدنيا ويعاقب فى الآخرة.

وهذا المذهب قال به عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة[1]. واشتهرت نسبته إلى المعتزلة[2]، وهو مذهب الكرامية والرافضة، ونسب إلى بعض الحنفية[3]، وبعض المالكية[4].

والمذهب الثاني: أنه لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب ولا يحرم.

فالعقل لا يدرك فى الفعل حسنا وقبحا لذاته، وأنه لا يدرك فى أفعال الله تعالى وأحكامه حسنا ولا قبحا، وأن الحسن ما حسنه الشرع والثواب متوقف عليه، والقبيح ما قبحه الشرع والعقاب متوقف عليه.

وهذا مذهب أصحاب الحديث وأهل السنة والفقهاء[5].

وهو مذهب الأشعرية[6] وطائفة من الجبرية وهم الجهمية، وأخذ به القاضى أبو بكر، وإمام الحرمين، والغزالى، والشهرستانى (٥٤٨هـ)، والفخر الرازى، والآمدى.

والمذهب الثالث: أن العقل يدرك فى الفعل حسنا وقبحا لذاته، ولكن لا يتعلق به الحكم الشرعى من حيث الثواب والعقاب الأخروى، فلا يوجب العقل ولا يحرم، ومناط الحكم السمع .

---

(١) التمهيد (٤/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).
(٢) انظر: ابن برهان: الوصول إلى علم الأصول (١/ ٥٦) والآمدى: الإحكام (١/ ٨٠).
(٣) انظر ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢/ ٩٠)، والأنصارى: فواتح الرحموت(١/ ٢٥).
(٤) انظر: القرافى: تنقيح الفصول، مع شرحه (٨٨)
(٥) الواضح (١/ ٢٦).
(٦) نسبه إليهم المجد بن تيمية فى المسودة (٤٧٣)، وابن مفلح: أصول الفقه (١/ ١٥٠)، والمرداوى: التحرير، مع الحبير (٢/ ٧١٥).

وهذا مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية[١]، وتلميذه ابن القيم[٢]، والزركشى من الشافعية[٣].

ونسب إلى متأخرى الماتريدية[٤]، وإلى المحققين من الحنفية[٥]، واختاره الشوكانى[٦]، والشيخ محمد بخيت المطيعى[٧].

• النظام ونظرية الكمون:

النظام (المتوفى ٨٣٥ أو ٨٤٥ م) أدخل مفهوم الطبع والخلق الآتى، كذريعة لتقريب هذه القضية من الأفهام، وحجته الرئيسية هى أن ما يحدث فى العالم الخارجى إنما هو من فعل الله بإيجاب الطبع أو طبعا، كما يقول.

فعندما يقذف المرء حجرا فالحجر لا ينطلق نتيجة قدرة القاذف أو نتيجة فعل إلهى مباشر، كما رأى الأشاعرة، بل نتيجة الطبع الذى غرسه الله فيه عند بداية الخلق، ففى البدء، كما قال خلق الله كل شىء دفعة واحدة، إلا أن ذلك لم يبطل التحول أو التغير الذى نشاهده فى العالم الطبيعى، لأن الله جعل بعض الأشياء كامنة فى بعضها الآخر، وما التحول إلا عبارة عن ظهور ما كان يكمن فى الوجود أصلا.

وهكذا فكل ما يحدث فى الطبيعة، فهو معلول غير مباشر لفعل الله الأصلى.

أما عن مفهوم الكمون والظهور هذا فينسب الشهرستانى هذا المذهب نقلا عن فرفوريوس، إلى أنا كساغوراس، إلا أن هذا القول يشبه من عدة نواح مذهب الرواقيين وآباء الكنيسة الأول «الكلمات الخالقة» أو العقول الذرية Rationes Seminles الذى استخدمه القديس أغسطينوس مثلا فى نظريته فى الخلق، وهو يشبه إلى حد ماذهب إليه أرسطو فى القوة والفعل. وهو يعكس من ناحية أخرى «أثرا مانويا»، كما يتبين من قول الجاحظ فى «كتاب الحيوان»، ومهما يكن من أمر، فيبدو أن دعاة نظرية

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨/ ٤٣١.
(٢) مدارج السالكين ١/ ٢٣١.
(٣) البحر المحيط ١/١٤٦.
(٤) انظر: الأنصارى: فواتح الرحموت ١/ ٢٥.
(٥) انظر المطيعى: سلم الوصول لشرح نهاية السول ١/ ٢٥٩.
(٦) إرشاد الفحول ٩.
(٧) سلم الوصول ١/ ٢٥٩.

الكمون والظهور هذه إنما تذرعوا بها بغية إعفاء الله من تبعة التدخل الدائم فى الأحداث الطبيعية الذى أخذ به صالح قبة.

وبعد؛ فقد صدر المعتزلة فى تقرير العلاقة بين الفعل الإنسانى وهيمنة الله على العالم من مفهوم العدل الإلهى ابتغاء تنزيهه عن الظلم وألزمهم منهجه أن يبحثوا عن صيغة عقلية لمشكلة الفعل البشرى على وجه يتفق مع هذا المفهوم. ولكى يحققوا هذا الغرض كان من الكافى أن يضيفوا أن الإنسان قادر على التقرير الحر، أى على الفعل فى عالم الإرادة.

• الغزالى والمدرسة الأشعرية:

لأبى حامد الغزالى (١٠٥٨ ـ ١١١١م) أثر بالغ فى تصور الكلام والفلسفة والتصوف، فقد ألف فى هذه الأبواب الثلاثة عددا من الكتب تعتبر بحق من أهم الآثار فى تاريخ الفكر الإسلامى، فضلا عن أنها تدل دلالة واضحة على عبقرية صاحبها وتنوع جوانبها.

ولعل أهم هذه التآليف وأطرفها كتاب «تهافت الفلاسفة» الذى يتصل بمرحلة حاسمة فى سيرة حياته الفكرية والروحية التى ابتدأت بالإقبال على تحصيل الفلسفة، وانتهت بالثورةعليها والجنوح نحو الصوفية.

كانت المعتزلة أول الفرق الإسلامية التى تأثرت بالفلسفة اليونانية تأثرا فعليا، فكان من الطبيعى أن يصيبها مثل ما أصاب الفلسفة فى العالم الإسلامى من سعود ونحوس، فقد اكتنفها المأمون برعايته وجعلها عقيدة الدولة ـ الرسمية وعمل على بثها بمثل الحماس الذى عمل به على بث الفلسفة اليونانية.

فإن من دعاة التمسك بعقيدة السلف الصالح وبظاهر «الكتاب والسنة»، كأحمد ابن حنبل (توفى ٨٥٥ م) وأصحابه، لم يقعدوا عن مناهضتها، حتى انقلب الأمر على المعتزلة والفلاسفة فى خلافة المتوكل (٨٤٦ ـ ٨٦١م)، فانتصر الحنابلة وأهل الحديث عامة من خصوم الفلسفة والقياس العقلى فى جميع أشكاله فى الجولة الأولى[١].

---

(١) دراسات فى الفكر الإسلام د. ماجد فاخر، الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل د. محمد إبراهيم الفيومى، العقل فى الإسلام كريم عزقول.

انبثق من صلب المعتزلة نفسها مدرسة فكرية حاولت الجمع بين ما ذهب إليه مالك ابن أنس (توفى ٧٩٥م) وأحمد بن حنبل من التأكيد على عقيدة السلف الصالح وما استحدثة المعتزلة من أساليب القياس العقلى فى المنازعات الفقهية. انشقت هذه المدرسة الجديدة التى أسسها أبو الحسن الأشعرى (المتوفى٩٣٥م) تلميذ الجبائى (المتوفى ٩١٥م)، زعيم معتزلة البصرة على المعتزلة لغلوها فى تحكيم العقل فى المنازعات الفقهية، إلا أنها احتفظت منها بالروح والأسلوب إلى حد بعيد، فأقرت التأويل العقلى لبعض معطيات القرآن والسنة،وأساغت الأسلوب الجدلى أو الكلامى فى الذود عن العقيدةالإسلامية، وبقى أصحابها ينتمون إلى فصيلة المتكلمين رغم تشبثهم بالنص وقولهم بالمذهب المعروف بـ «بلا كيف»، يشهد على ذلك انفصالهم عن متطرفى الفقهاء المحافظين كالكرامية والهاشمية الذين أنكروا القياس أصلا وحملوا الآيات القرآنية على ظاهرها، فوقعوا فى أشنع أشكال التجسيم. ومع ذلك فقد كان ظهور الأشعرية فى أوائل القرن العاشر وما صادفته من الانتشار بمثابة هزيمة فعلية لنزعة العقلية فى الإسلام وفاتحة صراع طويل بين الفلاسفة وخصومها، وما المشادة الفكرية بين الغزالى وابن رشد (توفى ١١٩٨م) التى ينطوى عليها كتابا «تهافت الفلاسفة» و «تهافت التهافت» سوى الحلقة الأخيرة الكبرى فى سيرة هذا الصراع(١).

إن ابن رشد نفسه ينعى على الغزالى فى «فصل المقال» التردد بين المذاهب المختلفة فهو، على حد تعبير ابن رشد، مع الأشاعرة أشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف(٢).

كتب الغزالى «تهافت الفلاسفة» سنة ١٠٩٥م، وهو يدرّس آنذاك فى المدرسة النظامية ببغداد، وقد ألفه فى الرد على الفلاسفة وتبيين «تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات»، كما يقول فى مقدمة الكتاب. وكان قد حفزه إلى ذلك ما رآه من انصراف «طائفة من النظار» عن وظائف الإسلام وإعراضهم عن الدين جملة مقلدين فى ذلك «شرذمة يسيرة من ذوى العقول المنكوسة والآراء المعكوسة»، ممن هالهم سماع أسماء ضخمة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو، فتصنعوا الكفر لكى يتميزوا عن سواد الناس الغالب، ظنا منهم أن الكفر من أمارات الفطنة والعلم.

---

(١) الجوينى ـ الشامل فى أصول الدين ـ القاهرة ١٩٦٠ ـ ١٩٦١، ج ص ٣٠ ـ ٣١.
(٢) الجاحظ ـ الحيوان جـ ٤ ص ١٠٩،

• مآخذ الغزالى على الفلاسفة:

فحملة الغزالى تستهدف إذن هؤلاء الفلاسفة، أى أرسطو وشارحيه العربيين الكبيرين خاصة، ثم هو يميز أخيرا من علومهم بين مايصدم أصلا من أصول الدين فوجب نقضه، وبين ما لا يصدم فلا داعى للنزاع فيه.

يلخص الغزالى مآخذه الكبرى على الفلاسفة فى عشرين مسألة، تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

أ ـ قسم لا يلائم الإسلام بوجه وينطوى على تكذيب الأنبياء، فاقتضى تكفير الفلاسفة فيه.

ب ـ وقسم يتصل بفروع الدين لا بأصوله، فوجب تبديعهم فيه.

أما القسم الأول فيشمل مسألة قدم العالم ومعرفة الله للجزئيات الحادثة ونفى الحشر الجسمانى. وأما القسم الثانى فيشمل سبع عشرة مسألة أهمها:

١ ـ القول بأبدية العالم (المسألة الثانية).

٢ ـ عجز الفلاسفة عن إثبات الصانع (الرابعة) وتلبيسهم فى قولهم إن الله صانع العالم (الثالثة).

٣ ـ عجزهم عن إثبات وحدانية الله ونفيهم الصفات الإلهية (الخامسة والسادسة).

٤ ـ قولهم بتلازم الأسباب الطبيعية (السابعة عشرة).

٥ ـ عجزهم عن إثبات أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته (الثامنة عشرة).

• أزلية العالم والأفلاطونية المحدثة:

ذهبت الافلاطونية المحدثة إلى أن العالم يصدر عن الموجود الأول (أو الواحد عند أفلاطون) ضرورة وعلى سبيل الفيض؛ لأن الأول لما كان كاملا وكان خلوا من الغيرة، كما يقول أفلوطين فى «طيماوس»، لم يكن بوسعه إلا أن يسبغ كماله على الموجودات بإخراجها من العدم إلى الوجود،ولكن لما كان الأول قديما (أى أزليا) وكان كماله أزليا أيضا، فقد كان صدور الموجودات عنه أزليا ، فهو ضرورى وأزلى معا.

تعد هذه المقدمة ركنا من أركان الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فما أخذت تتطرق إلى الفكر الإسلامى حتى اتضح للفقهاء والمتكلمين أنها تناقض العقيدة الإسلامية القائلة

بالخلق الحر (أى إبداع الله الكون من العدم بمحض إرادته) تناقضا صريحا، لما انطوت عليه من نفى الإرادة الإلهية. وقد قال بها عامة الفلاسفة المسلمين، لا سيما الفارابى وابن سينا، اللذين يخصهما الغزالى بالذكر فى التهافت، جريا على سنة أفلوطين وأصحابه.

وأول مانجد هذا الدليل فى كتب «الأصول» التى وصلتنا عن أبى بكر الباقلانى (المتوفى ١٠١٣م) فى كتاب «التمهيد». إلا أن ثمة مايدل على أن أبا الحسن الأشعرى قد يكون أول من صاغ هذا الدليل فى شكله التقليدى عند المتكلمين، كما يؤخذ من بعض إشاراته فى «اللمع» وأن أسماء بعض الكتب التى ينسبها ابن عساكر إليه فى كتاب «تبيين كذب المفترى»، ورغم مناقشة وصلتنا لمشكلة قدم العالم، قبل الغزالى هى المناقشة الواردة فى كتاب «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» لابن حزم الظاهرى (المتوفى ١٠٦٤م) إلا أن كل المحاولات التى قام بها المتكلمون فى تفنيد أزلية العالم لاتضارع فى دقتها وعمقها تفنيد الغزالى لها.

يستهل الغزالى رده على الفلاسفة بسرد المذاهب المختلفة فى قدم العالم وحدوثه، فيشير إلى قول «جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين» بقدمه أولا، إلى قول أفلاطون بحدوثه ثانيا، وإلى توقف جالينوس فى الأمر ثالثا، ثم يورد أدلة الفريق الأول على قدمه كما يلى:

الدليل الأول: استحالة صدور الحادث عن القديم أصلا. لأن افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن يقتضى حدوث مرجح لم يكن، فيعود السؤال فى هذا المرجح ومن أحدثه ولم حدث الآن ولم يحدث قبلا، ما دامت أحوال القديم (أى الأول) متشابهة منذ الأزل، ولما كان هذا المرجح لا يعدو الإرادة الإلهية، فحدوث العالم يقتضى حدوث الإرادة، وحدوث الإرادة يقتضى تغير حال الأول أو التسلسل إلى ما لانهاية، وكلاهما ممتنع.

الدليل الثانى: إذا وضعنا أن الله متقدم على العالم، فإما أن يكون متقدما عليه بالذات لا بالزمان، كما تتقدم العلة على المعلول، وإما أن يكون متقدما على العالم والزمان بالزمان لابالذات، والوجه الأول يقتضى أن يكونا كلاهما (أى الله والعالم) قديمين أو محدثين، وقد فرضنا الله قديما، فاقتضى أن يكون العالم قديما أيضا. والوجه الثانى يقتضى أن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما، وهو

خلف. فوجب أن يكون الزمـان قديما. ولما كان الزمـان عبارة عن «قدر الحـركة» (عند أرسطو وأصحابه) فالحركة قديمة وكذلك المتحرك (أى العالم)، فالعالم والحركة والزمان جميعها قديمة.

الدليل الثالث: كان العـالم قبل وجوده ممكنا، لو كـان ممتنعا لاستـحال وجـوده أصلا. وهذا الإمكان لا أول له، أى أننا إذا فـرضنا العالم حادثا فـقـد كان ممكنا أبدا، ولما كان وجوده ممكنا أبدا لم يكن ممتنعا ابدا، فقـد كان موجودا إذن منذ الأزل؛ لأننا إذا قلنا بالإمكان أولا، فقد عنينا أن العالم قبل إمكانه لم يكن ممكنا ، أى أنه كان ممتنعا.

وعندها يصح لنا أن نتساءل: فكيف صـار من الامتناع إلى الإمكان؟ وكيف صار الله خالقه من العجز إلى القدرة؟

يشير ابن رشد فى رده على أن الغزالى قد خلط بين مفهومين متميزين هم الإرادة والفعل، فـتراخى المفعول عن إرادة الفـاعل جائز عند الفلاسـفة، أما تراخيـه عن فعل الفاعل فغير جائز، فإذا افترضنا أن الله قد أراد فعل العالم بإرادة قديمة اقتضى أن يكون فعله له أزليـا، وإلا كان ثمة «حـالة متجـددة أو نسبة لم تكن، وذلك ضـرورة إما فى الفاعل أو فى المفعول أو فى كليهما»، وعندهـا يدخل التغير علـى الله وهو محال. أما إذا اكتـفينا بالإرادة القديمـة دون الفعل القديم لزم عن ذلك أن الله قـد أراد العالم منذ الأزل ولا جـدال فيـه، لا أن الله قـد فعـله منذ الأزل، وهو مـوضع النزاع، فلو سلم المتكلمون بالفعل القديم لاستحال التراخى بين الفعل والمفعول ولاقتضى أن يكون العالم قـديما، وإلا تجـددت فى الفـاعل القـديم حالـة ما، وهو مـحـال، هذا فى الرد على الاعتراض الأول.

أما الاعتراض الثانى فقد أخطأ الغزالى فهم حقيقة مذهب أرسطو. فهو قد وضع محـركين ترجع إليهـما حركة الحـوادث الجزئية كـائنا أزليا متحـركا عنه تصدر جـميع الحركات الجزئية مباشرة هو «المحرك الذى يتحرك»، وكائنا أزليا لا يتحرك أصلا، فليس هو سببا للحوادث «بما هى حادثة بل بما هى قديمة بالجنس» هو «المحرك الذى لايتحرك» أو الله ولما كـان هذا«المحـرك الذى لايتحـرك» خـارجـا عن سلسلة الحـوادث فليس هو مصدرا لجواهرها (وهى أزلـية) بل هو مصدر لحركاتها الجـزئية عن طريق «المحرك الذى يتحـرك»، ففسـدت دعوى الغزالى أن الفـلاسفة يـقرون بصدور الحـوادث عن القديم، فأرسطو ينـكر ذلك كما مـر، والأفلاطونيـة المحدثة تضع أن هذه الحـوادث تصدر عن

الأول صدورا أزليـا، بتوسط الجواهر الفارقـة، وهى أزلية أيضا. فـهم يقولون جميـعا بأزلية الحوادث وينكرون ابتداء الحوادث وهو ما يدعيه المتكلمون.

• الخلق والصدور وفصل الغزالى بينهما:

تدور حلقـة هامة من مـسائل «التـهافت» على مـفهـوم الصانع عنـد الفلاسـفة وصفاتـه، هى المسائل الثلاثة وما يليـها حتى الحادية عـشرة. ويثير الغـزالى فى المسألة الثالثة قضيـة من أدق القضايا الفلسفية وأوثقها صلة بالأفلاطونيـة الحديثة العربية، وهى أصالة دعوى هذه المدرسة الفلسفية أن الله صانع العالم وفاعله.

(أ) قـد وضعت هذه المدرسة أن العالم يصدر عن الله (أو الموجود الأول عندهم) صدورا لازما، كما رأينا، كما يصدر المعلول عن العلة والنور عن الشمس، والفاعل الحقيقى لابد من أن يكون مختـارا عالما مريدا فان قول الفلاسفة أن الله فاعل العالم ضربا من المجاز أو التلبيس.

(ب) وقـد وضعت أيضـا أن العـالم قديم، فـلا سبـيل لإطلاق لفظ الفـعل أو الإحداث عليه، لأن معنى الفـعل أو الإحداث إخراج الشىء من العدم إلى الوجود، والقديم يستحيل إخراجه من العدم إلى الوجود، لأنه موجود أبدا.

(ج) وكذلك تمسكت هذه المدرسـة بالقول أنه لا يصدر عن الواحـد إلا الواحد. ولما كان الله واحدا والعالم مركبا بطل قولهم أن الله فاعل العالم، وليس فى مقدماتهم ما يبرر قولهم بصدور الكثرة عن الوحدة، بل يلزم عنها أن تكون الموجودات كلها آحادا بسيطة، ذلك مـذهبهم فى صدور العقول عن الموجود الأول وصدور نفس الفلك وجـرمه عن هذه العقول بالتسلسـل لايقوم عليه دليل قط.

لذلك فالفـلاسفة عاجزون عن إثبـات خلق الله الواحد للعالم الكثيـر وعن تبرير إطلاق لفظ الفاعل أو الصانع عليه.

فوجب التمسك بما نص عليه الشرع من «أن المبدأ الأول (أو الله) عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم كما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى مايريد».

وهو المعنى الحقيقى للخلق أو الفعل عند الغزالى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٧ - الفلاسفة وصفات الله:

والفلاسفة قد نفوا الصفات الإلهية أصلا، لأن ذلك يوجب الكثرة فى المبدأ الأول عندهم، وأهم حججهم على ذلك أن الصفات لاتدخل فى ماهية ذاتنا بل هى عارضة لها، فإذا أثبتنا الصفات الإلهية، قياسا على ذلك، لم تكن داخلة فى ماهية الله، بل كان عارضة فى ذاته معلولة لها غير واجبة الوجود وهو محال، وعند الغزالى أن هذه النتيجة لا تلزم عن دليلهم، بل يلزم عنه أن الذات محل والصفات قائمة فيها، ولا غضاضة فى ذلك.

وإنما هولوا على مثبتى الصفات (أى الأشاعرة) باختيارهم ألفاظا مستنكرة كالممكن والجائز والتابع واللازم والمعلول أطلقوها على الصفات جزافا، جردوا الله من صفاته حتى باتت حاله حال الميت الذى لا علم ولا قدرة ولا إرادة له. وهم مع ذلك يذهبون إلى أن الله «عقل وعاقل ومعقول» يعلم نفسه ولا يعلم غيره. فكيف وفقوا بين نفى الصفات وإثبات العلم؟

يمهد الغزالى للرد على هذا السؤال بعرض العقيدة الإسلامية فى العلم الإلهى، وهى أن الله لما كان صانعا للعالم بإرادته فالعالم معلوم له، اذ «إن المراد بالضرورة لابد من أن يكون معلوما للمريد». ولما ثبت عند معتقدى ذلك من المسلمين أن كل موجود هو حادث بإرادة الله معلوم له صح عندهم أنه حى ومن طبيعة الحى أن يعرف ذاته ويعرف غيره. أما الفلاسفة فقد أنكروا الأحداث فى قولهم بقدم العالم فلا يكن لهم دليل صحيح على إثبات العلم.

نشير إلى رد ابن رشد على الغزالى فى مسألة العلم هذه، لأهميته فى الكشف عن حقيقة العلم الإلهى عند الفلاسفة، فهو ينكر على الغزالى والمتكلمين تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الآخر. فهم يطلقون اسم العلم على الله وعلى الإنسان باشتراك الاسم، واقتضى إطلاقه بتشكيك، إذ علم الله عند الفلاسفة علة للمعلوم أما علمنا فمعلول للمعلوم.

ولما اختلف هذان العلمان بالجنس لم يصدق على علم الله أنه كلى ولا أنه جزئى، بل كان علما متميزا عن علمنا كل التمييز نجهل كيفيته.

ولو فطن المتكلمون، كما سنرى، إلى النسبة الصحيحة بين الصفات الإلهية والصفات البشرية (بين ما يقال باشتراك وما يقال بتشكيك) لاحترسوا من التجسيم وأحجموا عن القدح فى الفلاسفة والتجنى عليهم.

١٨ - السببية والغزالى:

يعرض الغزالى للسببية من خلال مشكلة لاهوتية عامة، هى مشكلة المعجزات(١).

فهو ينكر على الفلاسفة «منعهم قلب العصا ثعبانا، وإحياء الموتى وغيره، ويخوض فى هذه المسألة، لإثبات المعجزات... ونصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شىء».

أنكر المتكلمون عامة، باستثناء جماعة من المعتزلة كأصحاب أبى الهذيل الذين قالوا بالتولد، التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات لما انطوى عليه هذا القول عندهم من الحد من قدرة الخالق.

وبلغ من حرصهم على التأكيد على قدرة الله واستقلاله بالفاعلية أن نفوا كل ضرب من ضروب الفعل فى العالم الطبيعى، الإرادى منه وغير الإرادى على السواء.

ويدعو الأشعرى المعتزلة فى «كتاب الإبانة» «مجوس هذه الأمة» (أى مشركيه)، لما ذهبوا إليه من قدرة العبد واستطاعته، حتى لكأنهم أشركوا مع الخالق فاعلا آخر عنده.

ومع أن كبار المتكلمين الأشعريين يعودون إلى هذه القضية فى معرض الرد على المعتزلة، فلا شك فى أن نقض الغزالى للسببية فى المسألة السابعة عشرة هو أدق وأوفى نقض وصلنا.

أما ابن رشد فى رده على الغزالى فينكر أن يكون الارتباط بين الأسباب والمسببات ناجما عن حكم العادة وحسب، بل هو من طبيعة العقل الذى يحكم بضرورة هذا الارتباط عنه، إذاً «العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها».

فتكون حال من رفع الأسباب كحال من رفع العقل وأنكر المعرفة أصلا؛

لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفته، وهى الأسباب الذاتية.

ومن المعروف بنفسه عند ابن رشد أن «للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها.

---

(١) رسالة فى مناهج المعرفة ص ١٥٠ د. محمد إبراهيم الفيومى.

فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا»، أى لاستوى الوجود والعدم واستحالت المعرفة أصلا.

١٩ - نتائج الموقف النقدى للفلسفة سيطرة الأشعرى:

ولم تكن حملة الغزالى على الفلسفة إلا المرحلة الأخير فى سيرة النزاع بين الكلام الأشعرى والفكر اليونانى، الذى انتهى بفوز الكلام الاشعرى وتقلص جميع الحركات الفكرية التى كانت تأخذ من الفكر اليونانى بطرف، كالمعتزلة والمدرسة الأرسطوطاليسية العربية والأفلاطونية المحدثة وسواها، تقلصا تدريجيا.

ومن الإنصاف أن يقال إن الغزالى لم يكن مبتكرا فى حملته تلك كل الابتكار.

فتمييزه القاطع بين الشرع والعقل وتقديمه الأول على الثانى فى جميع القضايا التى تصطدم فيها العقيدة الإسلامية بالفلسفة هو من المقدمات الأشعرية التى ترقى إلى مالك بن أنس وأحمد بن حنبل من خصوم الرأى أو القياس.

ونقضه لأزلية العالم يشبه من بعض نواحيه نقض ابن حزم الظاهرى الذى أشرنا إليه شبها ظاهرا.

وكلا هذين النقضين يشبهان الردود على أزلية العالم الواردة فى كتب «الأصول» السابقة لعهدهم: كـ«التمهيد» للباقلانى (المتوفى١٠١٣م)، و«الإرشاد» للجوينى (المتوفى ١٠٨٥م)، و«أصول الدين» للبغدادى (المتوفى ١٠٣٧م)، مما يحملنا على الترجيح أن المتكلمين العرب استمدوا حججهم على حدوث العالم من مصدر واحد هو يحيى النحوى صاحب كتاب «أزلية العالم» أو فى الرد على «برقلس».

ورغم ذلك فرد الغزالى على الفلاسفة يمتاز عن كل ردود سابقيه بدقته ووضوحه وتماسك أجزائه.

فجاء «تهافته» فى الرد على الفلاسفة مصنفا فلسفيا أصيلا هو من أهم الآثار فى الفكر العربى الفلسفى.

ولكن يحق لنا أن نتساءل هنا: إلى أى حد ينصف الغزالى الفلاسفة فى حكاية أقوالهم؟

يمكننا أن نجيب على هذا السؤال، كما يجيب ابن رشد فى رده على الغزالى، يرى ابن رشد وهو فى معرض تصفية موقفه مع الغزالى أنه قد أنصف الفلاسفة العرب فى مواضع عدة إلا أنه لم ينصف «الحكيم» أرسطو الذى أخذوا جميعهم عنه والذى يدعوه الغزالى بحق «مقدمهم وزعيمهم»، لذلك صحح الكثير من حججه على هؤلاء، لا سيما ابن سينا منهم، دون أن يصحح على «الحكيم» أى أن هذه الحجج تلزم ابن سينا وأصحابه من الفلاسفة العرب ولا تلزم أرسطو.

وابن رشد كثيرا ماينبه إلى التباين بين مذهب أرسطو الحق ومذهب شراحه العرب ويعزو هذا التباين إلى «قلة تحصيلهم» لمذهب «المعلم الأول »، وعند ذلك لايجد غضاضة فى الانفصال عنهم وإقرار الغزالى فيما ينكره عليهم.

إلا إن له على الغزالى مآخذ عدة، منها:

(١) أنه كثيرا ما يلجأ إلى المغالطة (أو السفسطة) مدعيا أنه «لم يدخل فى الاعتراض عليهم (أى الفلاسفة) إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت»، فيقابل الإشكالات بالإشكالات.

والمعاندة التامة تقتضى، عند ابن رشد، إبطال مذهب الفلاسفة بعد تقرير المذهب الحق.

ودعوى الغزالى أنه لم يقصد فى «التهافت» نصرة مذهب بعينه دعوى باطلة؛ لأن كتبه تدل دلالة واضحة على أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية.

ثم هو يناقض نفسه فى مواضع: فرغم تجنيه على الفلاسفة فقد أخذ بمذهبهم فى «الإلهيات»، كما يتبين من كتابه المعروف «بمشكاة الأنوار».

(٢) ومنها أن الغزالى قد قصر فى مواضع عن إدراك مذهب الفلاسفة أصلا. فهو ينعى على الفلاسفة إنكارهم الصانع، مثلا، لقولهم بأزلية العالم، لأن القديم عنده لا يحتاج إلى محدث.

وإنما خلط بين معنى القديم عند الفلاسفة، أى القديم بالذات والقديم بالزمان.

قد أنكر أرسطو وأصحابه أن يكون العالم محدثا بالزمان، أى أن يكون لإحداثه أول، وهم مع ذلك يقرون بأن له فاعلا هو الله أو السبب الأول.

فيعود مذهبهم إذن إلى القول «بالحدوث الدائم»، وهو أولى باسم الأحداث من «الحدوث المنقطع» الذى قال به المتكلمون، أى الحدوث الذى له أول فى الماضى، لأن الفعل الدائم أولى بالفاعل القديم (وهو الله) وأدل على قدرته.

(٣) كذلك يخطئ الغزالى عامة متكلمى الأشعرية فى تأويله لمذهب الفلاسفة فى الصفات.

فالفلاسفة لا ينكرون الصفات الإلهية وإنما ينكرون أن تكون نسبتها إلى الذات الإلهية كنسبة الصفات البشرية إلى الذات الإنسانية.

وهم يرون أن الله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر وعالم بعلم لا يشبه علم البشر، وكذلك قال فى سائر صفاته.

وكيفية علمه ككيفية إرادته مما لايحيط به الإدراك.

فهم قد حرصوا إذن على تنزيه الله عن التشبه بالبشر ليس إلا.

والمتكلمون إنما شبهوا إرادة الله وعلمه وقدرته بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته، وشبهوا العالم بمصنوعات الإنسان، فأدخلوا النقص والتغير على صانعه.

وحاصل القول، كما يقول ابن رشد، أن المتكلمين «جعلوا الله إنسانا أزليا»، أى أنهم خلعوا على الله صفات البشر، فلما نسب إليهم تشبيه الخالق بالمخلوق وهو شنيع قالوا: بل الله قديم والإنسان محدث.

فلم يكن بين الله والإنسان عندهم من ميزة سوى القدم أو الأزلية.

ويخيل إلينا أن ابن رشد مصيب فى نقده لمذهب الأشاعرة فى الصفات، ولاسيما فى نسبتهم القول بالتعطيل إلى الفلاسفة الأرسطوطاليسيين ومن حذا حذوهم من المعتزلة.

فالفلاسفة والمعتزلة لم ينفوا الصفات الإلهية أصلا، كما يزعم الأشاعرة، بل نفوا أن تكون نسبة هذه الصفات إلى الله كنسبتها إلى البشر.

فصفات الله عندهم عين ذاته، بينما تتميز صفات الإنسان عن ذاته تميز الحال عن المحل والجوهر عن العرض، والتمييز بين الصفات والذات عند الله يدخل عليه التعدد فهو محال.

لذلك وجب أن تختلف نسبة الصفات إلى الله ونسبتها إلى الإنسان ووجب أن نسندها فى كلا الحالين بتشكيك لا باشتراك الاسم.

ولما كانت طبيعة الله غير متناهية وطبيعة الإنسان متناهية استحال قياس الصفات الإلهية على الصفات البشرية، إذ إن نسبة الصفات إلى الذات مرتبطة بطبيعة الذات.

ولا نسبة بين الذات غير المتناهية والذات المتناهية، أى بين الله والإنسان، فلا نسبة إذن بين الصفات الإلهية والصفات البشرية، والإدراك البشرى عاجز عن الإدراك نسبة الصفات الإلهية إلى الذات الإلهية أو كيفيتها، كما يقول ابن رشد، عجزه عن إدراك الطبيعة الإلهية اللامتناهية.

فالفلاسفة قد يثبتون الصفات وينكرون مع ذلك إحاطتهم بكيفيتها، فيخيل إلى من لم يفقه مذهبهم أنهم أنكروا الصفات، وإنما أنكروا أن تقاس على الصفات البشرية.

ولعل هذا العجز عن فهم مبدأ «قياس الوجود»، هو مايفصل، فى التحليل الأخير، بين مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين، لا سيما الأشاعرة منهم، ليس فى مسألة الصفات وحسب بل فى عدد من المسائل الفلسفية المماثلة.

ولعل هذا العجز هو الذى دفعهم إلى إنكار جانب لا بأس به من أقوال الفلاسفة فى الإلهيات لتقصيرهم عن إدراك مدلولها.

وهم لو فهموا هذا المبدأ وأدركوا معنى المفاهيم التى اعتمدها الفلاسفة فى الإلهيات فأسندوها إلى الخالق والمخلوق «بتشكيك»، ليثبتوا أن شقة الخلاف بين الدين والفلسفة لم تكن من الاتساع بمقدار ماتوهموا.

فليس الخلاف بين الفريقين حول ما يقال على الله أو يسند إليه من المفاهيم، بل حول كيفية هذا الإسناد أو طبيعته.

وتلك قضية مرتبطة بالتأويل الفلسفى، فاستحال إذن أن تستغنى الشريعة عن التأويل أو أن يتحرر «الكلام» من ربقة الفلسفة، كما خيل إلى خصومها.

وما «تهافت الفلاسفة» نفسه إلا دليل قاطع على ضرورة التذرع بالفلسفة فى محاولة إبطال الفلسفة.

٢٠ - الكندى وابن رشد ومنهج التأويل:

لابن رشد مكانة رفيعة فى تاريخ الفلسفة، ولكنها مكانة متشعبة الوجوه.

فقد أرست ترجمة شروحه على أرسطو إلى اللاتينية بين ١٢١٧ و١٢٥٦م شهرته على أسس ثابتة فى الأوساط الفلسفية، كشارح أرسطو غير المنازع، وأصبحت شروحه تلك المصادر الرئيسية لدراسة أرسطو منذ ذلك الحين حتى أواخر القرن السادس عشر.

لابن رشد آثار كبرى تشتمل على تفكيره الفلسفى الدينى هى «تهافت التهافت»، الذى ألفه حوالى سنة ١١٨٠م و «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة»، اللذين ألفهما قبل ذلك بقليل.

تؤلف هذه الكتب الثلاثة مجموعة ذات أهمية كبرى فى محاولة استكناه تفكير ابن رشد الخاص، بل قل تطور الفكر الإسلامى برمته فى باب الصلة بين الفلسفة والشريعة.

لم يكن ابن رشد الفيلسوف العربى الوحيد الذى تصدى لمشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة.

فقد عمل الكندى (توفى حوالى ٦٦٨م) ، وهو من كبار المروجين للفلسفة والعلم اليونانيين الأول، على الذود عن دراسة الفلسفة اليونانية والدفع بها قدما.

ذهب الكندى دون تحفظ إلى أن الفلسفة والشريعة أو العقل والوحى تجمع بينهما وحدة المرمى والغرض، حتى ليستحيل على الفيلسوف أن يمارى فى ذلك، ولكن خلافا لهذين الفيلسوفين الأفلاطونيين المحدثين اللذين أقاما الفلسفة كحكم نهائى فى أى خصومة بين الفلسفة والشريعة، أكد الكندى على تفوق التنزيل أو الوحى دون التباس، هذا التفوق فى عرفه مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية والمكانة الفريدة التى يحتلها الأنبياء بين البشر كحملة رسالة إلهية تفوق مدارك البشر.

وهاتان الحكمتان الإلهية والإنسانية هما فى اتفاق تام.

فإذا نشأ خلاف بينهما، فواجب الفيلسوف هو اللجوء إلى التأويل.

٢١ - وحدة الحقيقة بين الفلسفة والدين:

يرجع القول بوحدة الحقيقة إلى تاريخ الأفلاطونية المحدثة المتأخرة بوحدة الحقيقة في شتى مظاهرها.

كان إخوان الصفا أول من روج لهذا التقرير في القرن العاشر، إلا أنه من المفترضات الصريحة عند الكندى والفارابى وابن سينا وفى التراث الإشراقى برمته، وإن لم يكن من المفترضات التى سلم بها عدد من المفكرين المارقين أمثال ابن الراوندى (المتوفى حوالى ٩١٠ م) وأبى بكر الرازى (المتوفى حوالى ٩٢٥م)، وبديهى أن مفهوم وحدة الحقيقة هذا، كما يتبين من انتقائية أيا مبليخوس (توفى حوالى ٣٣٠ م) ودمسقيوس (المتوفى ٥٥٣ ق م) وسريانوس (المتوفى حوالى ٤٣٠ق م) وسنبلقيوس (المتوفى ٥٣٣ ق م)، كان السبيل المنطقى الوحيد الذى استطاع فلاسفة الإسلام أن يبرروا من خلاله تدارسهم الفلسفة، دون إغاظة المتكلمين والفقهاء ويرووا غليل العقل فى نزعته إلى الإنسجام الداخلى.

أثارت الآيات التى تنطوى على التشبيه والتى يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة منذ البدء.

فإشارات القرآن إلى الاستواء على العرش (قرآن ٧، ٥٤، ٢٠، ٥) وإلى رؤية الله يوم القيامة (قرآن ٧٥، ٢٢)، المنطوية على تشبيه أو تجسيم، حملت علماء الكلام الميالين إلى التذرع بأسباب العقل منذ عهد واصل بن عطاء (المتوفى ٧٤٨م)، على تأويل هذه الآيات على وجه يضمن تنزيه الله عن الجسمانية دون أن يفرغها من مضمونها العقلى جملة.

أما الفقهاء والمفسرون من أهل الظاهر أمثال مالك بن أنس (المتوفى ٧٩٥م) وأحمد بن حنبل (المتوفى ٨٥٥م)، فلم تقلقهم الآيات المنطوية على التشبيه.

ففى إيمانهم المطلق بقدسية النص القرآنى اكتفوا بالتسليم بصحة الآيات دون أخذ أو رد.

كان ابن رشد، مؤمنا أيضا بقدسية الآيات القرآنية، إلا أنه كان مقتنعا بالإضافة إلى ذلك بحدة الحقيقة اقتناعا تاما كقضية بديهية، بل انطوت على الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل الوحى، كمصدرين أوليين وصحيحين للحقيقة.

وبتقرير هذا المبدأ أى القول بوحدة الحقيقة أفصح ابن رشد إفصاحا واضحا عن مفهوم التكافؤ هذا، واستنتج منه جميع النتائج المنطقية التى كان ينطوى عليها.

أعان ابن رشد على الأخذ بذلك الموقف الذى دعوناه تكافؤ الفلسفة والدين أمران: الأول التمييز القرآنى (قرآن ٣و ٥) الذى أقره المفسرون منذ عهد الطبرى (المتوفى ٩٢٣ م) بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات، والثانى انعدام وجود سلطة تعليمية فى الإسلام السنى، من شأنها تحديد مضمون العقيدة الإيمانية.

كان الأمرالأول يفترض الإقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، بينما افترض الأمر الثانى الحاجة إلى سلطة يسند إليها حق الفصل فى الخلافات العقائدية.

أسند هذا الحق فى الإسلام الشيعى إلى الإمام الذى اعتبرته الشيعة الرئيس الزمنى والروحى لهم، بالإضافة إلى كونه المعلم المعصوم.

لذا لم يتخذ الخلاف بين الفلسفة والشريعة شكلا حادا فى الأوساط الشيعية ابتداء بإخوان الصفا فى القرن العاشر وانتهاء بالشيرازى وأتباعه فى القرن السابع عشر.

فى محاولة تعيين الهيئة التى ينبغى أن تسند إليها هذه السلطة العقائدية يكشف ابن رشد عن إبراز جوانب عبقريته.

والقرآن يمده هنا أيضا بالذريعة لهذا التعيين، فبعد أن تقول الآية: ﴿هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ٧]، يضيف النص: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، هذا على الأقل بحسب قراءة عريقة وجديرة بكل اعتبار.

فيلاحظ توا أن المشكلة برمتها تدورعلى تأويل العبارة «الراسخون فى العلم» وعند ابن رشد أن هذه العبارة لا تحتمل إلا تأويلا واحدا، أى الفلاسفة.

٢٢ - التأويل والفلاسفة والمرجعية الدينية:

وقد ألف ابن رشد كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لدعم حجته فى التنديد بالمتكلمين عامة وبالأشاعرة خاصة.

وهذا الكتاب عبارة عن تكملة الكتاب «فصل المقال».

أما غرضه فيه فهو الفحص «عن الظاهر من العقائد التى قصد الشارح حمل الجمهور عليها»، تمييزا لها عن تلك العقائد المردودة التى جرتهم تأويلات المتكلمين الفاسدة إلى الأخذ بها:

١ ـ وأول شرط ليس من اختصاص المتكلمين (سواء عنينا بهم المعتزلة أم الأشاعرة) ولا الحشوية (وهم أهل الظاهر) ولا الباطنية (أى الإسماعيلية وأصحابهم) التوفر على وضع التأويلات الصحيحة، فذلك من اختصاص الفلاسفة دون سواهم عنده.

٢ ـ والشرط الثانى هو أن «الكتاب» الذى يخاطب طبقات الناس الثلاث لا الفلاسفة وحسب، يستعمل أشكال القياس الثلاثة البرهانى ـ الجدلى ـ الخطابى وكل طبقة خطابها الذى تبلغ درجة التصديق الخاصة بها، والتى تتطلبها سعادة أبنائها، وذلك عند ابن رشد يدل على حكمة الله الذى يخاطب الناس بحسب مداركهم.

٣ ـ والشرط الثالث هو أن التأويل ينبغى أن يفهم على حقيقته ويطبق تطبيقا صحيحا.

ونعنى بالتأويل، كما يقول ابن رشد، «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فالتجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك».

فمبدأ الإجماع نفسه لم يحدد بدقة، ونظرا لانعدام سلطة دينية تعليمية، لا يكون حجة قاطعة.

كان من الممكن نظريا بالطبع انعقاد الإجماع على جميع القضايا الفقهية والعقائدية التى تهم المؤمن منذ عقد النبىﷺ، إلا أن ظاهر الشقاق الدينى فى صدر الإسلام شاهد قاطع على أن ذلك لم يحدث تاريخيا.

وثانى هذه الأحوال هو الذى شغل مفسرى القرآن والمتكلمين (لاسيما المعتزلة منهم) بالدرجة الأولى.

لذا شعر ابن رشد بأن نصرة الفلسفة ممكنة إذا أمكن التدليل على استحالة تضارب أصيل بين الفلسفة والدين، وأن الشريعة إذا أولت تأويلا صحيحا تتفق كل الاتفاق مع الفلسفة، إذا فهمت فهما صحيحا.

من الجدير بالملاحظة أن ابن رشد لا يقر قط بحق الفيلسوف فى معرض التوفيق بين الشريعة والحكمة باللجوء إلى التأويل، بوضع عقائد جديدة، أو على العكس حذف عقائد صريحة واردة فى الكتاب والسنة.

فلزم عن ذلك أنه على غرار المفسر للنصوص المنزلة مقيد بهذه النصوص كل التقيد.

ففى عرف هذا القاضى المالكى أن المسألة التى طرحها المعتزلة وأخلافهم ابتداء بالقرن التاسع.. أعنى: هل الصفات هى عين الذات أم لا؟ هى من البدع التى استحدثها المتكلمون.

فلا قول الأشاعرة بأن الصفات تتميز عن الذات ولا قول المعتزلة أنها لا تتميز عنها يستقيمان منطقيا.

فالقول الأول ينطوى على الافتراض أن الله مركب من ذات وصفة أو من صفة وموصوف، بينما يفترض القول الثانى أن اتحاد الذات والصفات فى الله قضية بديهية، وليس الأمر كذلك.

ومذهب الفلاسفة فى هذا الباب هو أن الله ينبغى أن يتصف بصفات الكمال، إلا أن كيفية اتصافه بها مما لا يحيط به الإدراك.

فالله وحده قادر على إدراك هذه الكيفية.

إلا أن ميزة القرآن عليها جميعا أنه قرن الأسلوب الحسى بالأسلوب الروحانى، فضمن على هذ الوجه سعادة الطبقات الثلاث.

فالنتائج التى ننتهى إليها بالبرهان لا تختلف من حيث المضمون عن النتائج التى ننتهى إليها بالطرق الجدلية أو الخطابية، وإنما الشكل الذى نعبر به عنها مختلف.

أضف إلى ذلك أن ثمة قضايا إيمانية تقع خارج نطاق العقل، فلم يكن بوسع الفلسفة التطرق إليها.

وقد أصاب الغزالى حين قال: «إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع فى بعض الأحوال، قد يكون عجز العقل الإنسانى عن إدراك ضرب من المعارف الضرورية لبلوغ السعادة «فى أصل الفطرة»، بينما يكون فى بعضها الآخر ناجما عن أمر عارض من الخارج أو منوط بطبيعة المعلوم نفسه.

فى جميع هذه الأحوال «جاء الوحى متمما لعلوم العقل» ضرورة، كما يقول ابن رشد.

● ● ●

محتويات الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

«تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى»

دراسة تعالج موضوع الفرق الإسلامية بحثا عن أسبابها: السياسية والدينية والاجتماعية، وعن العلل التى أصابت المجتمع الإسلامى بالانحلال السياسى والاجتماعى.

وبالرغم من أن موضوع الافتراق قد أشار إليه الرسول ﷺ فى حديثه: «ستفترق أمتى...». لقد احتار العلماء فى شرحه، وتكلفوا فى تصنيف الفرق حتى يبلغ تفرقها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين، وكان تكلفهم شديدا يحمل عسر التأويل ومخالفا لقانون النشوء والارتقاء والسنن الطبيعية لتطور الأشياء، إذ من الصعب أن يحمل عصر واحد مخاض ولادة جميع الفرق الإسلامية التى أشار إليها الحديث. وكأن قانون التطور وقف عند القرون الأولى. بينما الحديث ورد فى ذم التفرق ومادحا الوحدة الواحدة.

فالدراسة تقويم وتقييم وتحليل ومقارنة وتجلية رؤية، نرصد من خلالها مستقبل نهضة المجتمع الإسلامى وبعثه من خلال أحداث التاريخ الإسلامى. فهى دراسة للتاريخ الإسلامى قبل أن تكون دراسة عقائد الفرق، على ضوء ما أراه: إن كل تغيير يلم بالمجتمع وراءه فكر.

وقد تضمنت الموسوعة الكتب التالية:

* الخوارج والمرجئة.
* الشيعة العربية والزيدية.
* الشيعة الشعوبية والإثنا عشرية.
* المعتزلة - تكوين العقل العربى.
* شيخ أهل السنة والجماعة «أبو الحسن الأشعرى» - جدل نقدى لعلم الكلام.
* شيخ أهل السنة والجماعة «أبو منصور الماتريدى» - وحدة أصول علم الكلام.

I.S.B.N. 977-10-1703-9
تطلب جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بالكويت والجزائر
دار الكتاب الحديث



الدكتور
محمد إبراهيم الفيومى

* من مواليد قرية أوليلة - ميت غمر - دقهلية فى ٢٧/ ١ / ١٩٣٨م.
* حصل على ماجستير الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر فى عام ١٩٦٨م.
* سافر إلى فرنسا عضوا فى بعثة الأزهر لدراسة الفلسفة الإسلامية «بالسربون» - جامعة باريس وحصل على دبلوم عال فى الفلسفة الإسلامية فى ١٩٧١م- ١٩٧٣م.
* حصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر فى سنة ١٩٧٤م.
* عين مدرسا للفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة.
* أعير إلى كلية التربية - جامعة قطر وساهم فى إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
* عين أستاذا للفلسفة الإسلامية وعميدا لكلية الدراسات الإسلامية و... الأزهر ١٩٨١م.
* أعير إلى سلطنة عما... مشروع جامعة السلطا...
* عضو مجلس إدارة معه...
* عضو المجالس القومية ا...
* انتدب سنة ١٩٩٣م أ... للشئون الإسلامية ثم انتخب...
* انتخب عضوا بمجمع البحوث الإسلامية سنة ٢٠٠٠م.